N° 2 1960 Février

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Science et conscience de Jésus

Le problème.

La doctrine élaborée par la scolastique médiévale concernant la science du Christ ne laisse pas de poser des problèmes délicats à la théologie. On sait qu'elle reconnaît, outre la science divine, une triple science humaine en Jésus : la science béatifique, par laquelle le Christ voit l'essence divine et connaît toutes choses dans cette essence; la science infuse, par laquelle il connaît toutes choses en elles-mêmes; la science acquise, venue au Christ par son expérience, et qui est souvent étendue à tout ce que l'esprit humain peut connaître.

Il y a certes une difficulté à expliquer comment, dans son intelligence humaine, le Christ a pu connaître trois fois, simultanément, les mêmes choses, et comment il a pu vraiment acquérir une science qu'il possédait déjà à un double titre d'une manière préalable. Mais le premier problème réside moins dans la coexistence des trois sciences que dans leur justification à partir de la doctrine révélée. Où se trouve la preuve de cette triple science?

Le témoignage de l'Ecriture et des Pères.

C'est surtout pour la science béatifique que le problème se pose dans son acuité. Dans son traité de l'Incarnation [1], le P. Galtier affirme nettement qu'on ne peut, par l'Ecriture, démontrer cette science béatifique : il ne suffit pas d'invoquer les textes de saint Jean où le Christ déclare avoir vu le Père [2]; car ces textes peuvent simplement se rapporter à la science divine de Jésus. Pour une preuve scripturaire convaincante, il faudrait une attestation d'une vision actuelle du

1. *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1947, p. 258 s.
2. Jn 1, 17-18; 6, 46; 8, 38; 3, 11 s., 32.

Père dans l'intelligence humaine du Christ. Il n'y en a pas, semble-t-il. N'est-ce pas comme Dieu plutôt que comme homme que le Christ « a vu » le Père? Ainsi l'entend saint Thomas, lorsqu'il interprète de la science divine le passage : « Non que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu : celui-là a vu le Père ». Il met cette déclaration en rapport avec celle de l'hymne de jubilation, où est affirmée la connaissance mutuelle du Père et du Fils, connaissance proprement divine [3]. Il faut ajouter, en ce qui concerne les textes de saint Jean, que l'emploi régulier du parfait « a vu » suggère qu'il s'agit de la vision ou science divine antérieure à l'Incarnation, et non d'une vision béatifique actuellement réalisée au cours de la vie terrestre de Jésus.

Si l'Ecriture ne fournit pas de preuve, les Pères ne nous offrent pas non plus de témoignage explicite. Le P. Galtier a analysé les textes patristiques qui avaient été proposés avant lui en faveur de l'existence de la vision béatifique chez le Christ [4]. Il a montré qu'aucun des textes de Pères orientaux, notamment de Léonce de Byzance, ne contenait cette affirmation. De saint Augustin, il ne retient que le seul texte qui est d'ordinaire cité comme témoignage patristique formel [5].

Néanmoins ce seul témoignage patristique est-il probant? Le P. Van Bavel, dans son étude sur la christologie de saint Augustin, reconnaît qu'on « n'y trouve rien d'explicite » [6]. Il invoque alors un autre passage, qui n'avait pas été pris en considération jusqu'à présent : « Pour ce qui concerne ces paroles : ' Non que quelqu'un ait vu le Père, sinon celui qui est d'auprès de Dieu; celui-là a vu le Père ', le mot ' quelqu'un ' peut être rapporté aux hommes. Et comme celui qui parlait alors dans la chair, était lui-même homme, il a prononcé ces paroles tout comme s'il avait dit : ' Aucun homme n'a vu le Père sauf moi. ' [7] » Le P. Van Bavel estime que ce texte est décisif [8]. Mais saint Augustin dit simplement que le Christ est le seul homme qui a vu le Père; cette vision peut être la vision proprement divine, comme le contexte inclinerait plutôt à le faire penser [9]; de toute façon, il n'y

3. Jn 6, 46; Mt 11, 27. Cette opinion de S. Thomas (*In Jo.*, VI, lect. 5) est citée par le P. Galtier, p. 259.

4. P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 15 (1925), p. 54-68; cfr *De Incarnatione*, p. 256, n. 3, où il répond aux observations du P. Jugie.

5. *De Div. Quaest.*, LXXXIII, 65 (*P.L.*, 40, 60).

6. *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, p. 166.

7. *Contra Maxim.*, II, 9, 1 (P.L., 42, 763).

8. *Op. cit.*, p. 166.

9. L'attention de saint Augustin ne se porte nullement ici sur la science humaine du Christ. Lorsque dans ce même passage il fait allusion à la vision du Père par le Christ, c'est bien plutôt au titre de la divinité du Christ. Il veut en effet réfuter la doctrine arienne selon laquelle seul le Père est invisible : « Quid

a pas d'indication claire qu'il s'agit de la vision humaine, béatifique.

Dans le dossier patristique, il resterait à mentionner un texte de saint Fulgence, qui affirme dans l'âme du Christ une pleine connaissance de la divinité [10]. Mais tel qu'il est énoncé, le témoignage ne peut guère être retenu; saint Fulgence paraît attribuer à l'âme du Christ une science divine, et certains auteurs scolastiques prendront appui sur lui pour proposer leur conception erronée d'une science incréée, infinie, dans l'âme du Christ [11]. Ce serait résoudre la question dans le sens du monophysisme, en assignant des propriétés divines à la science humaine de Jésus.

S'il n'y a point d'affirmations scripturaires ni patristiques qui nous assurent de l'existence de la vision béatifique chez le Christ, le problème consiste à déterminer comment cette existence se fonde sur la doctrine révélée. Il y a l'autorité des théologiens et le raisonnement théologique. Nous allons donc voir ce raisonnement.

Observons, pour ce qui regarde la science infuse, que c'est aussi par le raisonnement que la preuve en est donnée; bien souvent, on ne cherche même pas à recourir à l'appui scripturaire ou patristique pour étayer cette preuve. Nous nous trouvons donc devant des conclusions théologiques, n'ayant pas la force d'une doctrine de foi.

Le raisonnement théologique.

Il y a un adage qui commande expressément ou inspire subrepticement le raisonnement de beaucoup de théologiens : il faut attribuer au Christ, dans sa science humaine, toute la perfection possible. Cette perfection est requise par l'union hypostatique : du fait que le Christ est Dieu, il doit posséder, dans sa nature humaine, toute la perfection qu'un homme est capable de recevoir.

L'application de cet adage va fort loin, car ce n'est pas seulement la perfection de l'homme que l'on veut attribuer de cette manière à la science du Christ, mais la perfection de Dieu et celle de l'ange. Par cette triple perfection se justifie la triple science humaine de Jésus. « Par sa vision bienheureuse, le Christ participait déjà à la nature divine : le voici, maintenant, égal aux anges à raison de sa science infuse » [12]. « Jésus a donc vécu, par sa science acquise, notre vie intellectuelle à nous, comme il a vécu celle des Anges par sa science

---

est ergo quod dicis, solum esse invisibilem Patrem? quod frustra diceres, etiamsi a solo Filio videretur ».

10. *Ep.* 14, q. 3, 25-34 (P.L., 65, 415 s.).

11. Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, l. II, P. 1, c. IX, XII (P.L., 176, 394, 401, 403, 411, 412); etc. On trouvera les références dans l'article du D.T.C., *Science de Jésus-Christ*, t. XIV, 1649 s. (A. Michel).

12. F. Claverie, *La science du Christ*, dans *Revue Thomiste*, 17 (1909), p. 78.

infuse, comme il a vécu celle de Dieu par sa science bienheureuse » [13].

Néanmoins on peut se demander si ce n'est pas aller trop loin. Pourquoi devrait-on placer, dans la science humaine du Christ, un équivalent humain de la science divine, un autre équivalent de la science angélique? N'est-ce pas dans l'ordre de la nature humaine, d'ailleurs élevée par la grâce, que la science humaine doit posséder sa perfection? Si le Verbe s'était fait ange, il faudrait lui attribuer une science angélique; mais il s'est fait chair. Il a donc simplement une science divine et une science humaine. Faut-il dire, d'autre part, que cette science divine se trouve également dans sa science humaine sous forme de science béatifique? Ne serait-ce pas attribuer à la science humaine une perfection divine et incliner vers un certain monophysisme?

Si l'on revendique, pour la science humaine du Christ, la perfection, ce ne peut être qu'une perfection humaine, naturelle et surnaturelle, sans doute, mais restant d'ordre humain. On ne peut jamais perdre de vue les conséquences du principe de la dualité des natures et des opérations dans le Christ, suivant les déclarations du concile de Chalcédoine et du III[e] concile de Constantinople : tout en étant inséparablement unies dans la personne du Verbe, science divine et science humaine demeurent distinctes, sans mélange ni confusion.

Il reste dès lors à dire, suivant l'adage de la plus grande perfection du Christ, que la vision béatifique, étant le sommet et la consommation de la perfection humaine, doit se trouver dans le Sauveur. L'union hypostatique doit entraîner pour Jésus cet état supérieur.

Cependant le P. Bouëssé, dans son traité de l'Incarnation, conteste la valeur de ce raisonnement : « On ne peut, écrit-il, démontrer simplement à partir de l'union hypostatique l'existence de cette vision dans l'âme du Christ. Il est en effet impossible d'établir la répugnance intrinsèque d'une âme d'Homme-Dieu non dotée de la vision de Dieu » [14].

Une grande prudence s'impose dans toute déduction que l'on entreprend sur le fondement de l'union hypostatique. Absolument parlant, l'Incarnation n'aurait-elle pas pu se produire de diverses manières? N'aurait-il pas été possible, par exemple, que le Verbe prenne immédiatement une chair glorieuse? Dans ce cas, sa présence sur terre aurait eu une physionomie toute différente de celle qui nous est ra

13. Note explicative du P. Ch.-V. Héris, *Le Verbe Incarné*, II (*Somme Théol.*, éd. Revue des Jeunes), Paris, 1927, p. 328. Il faut observer néanmoins qu'en exposant d'une manière plus personnelle la doctrine de la triple science humaine du Christ, le P. Héris se montre plus réservé à l'égard de ces considérations (*Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, p. 92 s.).

14. *Le Sauveur du monde*, 2. *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1953, p. 377

contée par l'Evangile. La forme concrète sous laquelle s'est effectuée l'Incarnation peut donc difficilement faire l'objet d'une déduction rigoureuse.

Souvent, c'est plus particulièrement la plénitude de grâce, découlant de l'union hypostatique, que l'on invoque pour démontrer la présence de la vision béatifique. Une plénitude de grâce implique son degré suprême, et suppose par conséquent chez le Christ cette vision. Mais la conséquence est-elle avérée? La plénitude de grâce ne pouvait être en Jésus vraie plénitude que si elle aboutissait à la plénitude de gloire, c'est vrai. Aussi faut-il attribuer au Christ, après sa mort, une gloire plénière. Mais durant sa vie terrestre, on ne voit pas la nécessité pour lui d'être dans l'état de gloire. Il n'est pas dans la nature de la grâce d'impliquer la possession actuelle de la gloire, mais de mener à cette possession dans l'au-delà.

Sur quoi fonder alors le raisonnement théologique en ce domaine? Se méfiant de toute déduction à partir du seul fait de l'union hypostatique, le P. Bouëssé observe à bon droit qu'une argumentation doit se faire ici « en fonction de la finalité rédemptrice, qui est la finalité même de l'union » [15]. De fait, on ne pourrait rien reprocher à un raisonnement qui montrerait les véritables exigences de l'Incarnation rédemptrice, et qui déterminerait la science requise chez le Fils de Dieu en vertu de sa mission de Sauveur.

Voici le raisonnement tel qu'il est présenté habituellement dans cette perspective. Cause du salut, le Christ est celui qui communique aux hommes, aux élus, la vision béatifique. Comment pourrait-il la communiquer à d'autres s'il ne l'avait possédée lui-même, et de la manière la plus excellente? Pour conduire les autres à la gloire, il doit avoir été plein détenteur de cette gloire.

Ce raisonnement, que le P. Bouëssé estime le seul valable, on doit se demander s'il est contraignant. On ne peut nier que le Christ ne doive préalablement posséder la perfection qu'il veut communiquer aux hommes. Mais le Christ qui communique le salut, et qui donne la vision béatifique, est-ce le Christ dans sa condition terrestre? N'est-ce pas plutôt le Christ glorieux, le Christ ressuscité? De ce Christ glorieux, personne ne peut douter qu'il possède la vision béatifique; mais la preuve serait à fournir pour la vie du Christ ici-bas.

Puisqu'on se met dans la perspective de la mission rédemptrice, ne faudrait-il pas observer que cette mission a consisté pour le Christ à mériter, par sa passion et par sa mort, sa glorification, en vue de la communication aux hommes de sa propre gloire? Au moment où il devait la mériter, il ne la possédait pas encore. La considération de l'œuvre rédemptrice ne paraît donc pas justifier une vision béati-

15. *Ibid.*

fique durant la vie terrestre de Jésus. Elle soulignerait par contre l'importance de cette vision dans le Christ ressuscité, et rejoindrait une des vérités essentielles sur lesquelles la théologie biblique contemporaine a jeté une plus vaste clarté : la valeur sotériologique de la Résurrection.

Telle est la difficulté devant laquelle se trouve le théologien : en l'absence de témoignage explicite de l'Ecriture et des Pères, et devant des raisonnements théologiques dont aucun ne paraît à l'abri de contestation, où chercher un fondement solide pour la doctrine de la triple science humaine de Jésus?

Peut-être y aurait-il intérêt à essayer de comprendre davantage à la lumière de l'Ecriture cette science humaine, à ne pas prendre comme point de départ la connaissance des élus ni celle des anges que l'on applique ensuite à Jésus, mais à discerner d'abord ce que l'Evangile nous montre de la science du Sauveur, à en dégager des données sûres qui n'ont pas la précarité de certaines déductions.

La « science béatifique ».

On peut discuter, nous l'avons noté, et on discute la portée des passages scripturaires où Jésus déclare avoir vu le Père. Cette vision appartient-elle à sa science divine, ou se produit-elle de manière actuelle dans son intelligence humaine? Le passé « avoir vu » semble plutôt indiquer qu'il ne s'agit pas de la science humaine actuelle.

Mais l'Evangile comporte un témoignage indéniable sur la connaissance humaine du Sauveur. Jésus avait conscience d'être le Fils de Dieu. Il a manifesté cette conscience par de multiples indices, tantôt par des insinuations, tantôt par des affirmations nettes, dont la plus solennelle, faite devant les autorités religieuses du peuple juif, a été garantie par sa mort et démontrée par sa résurrection. Il n'a pas hésité, à plusieurs reprises, à s'appliquer à lui-même le nom que Dieu avait révélé à Moïse dans la théophanie du Sinaï : « Je suis » [16]. Il agissait également en Fils de Dieu, en s'attribuant des pouvoirs divins, comme le pouvoir de remettre les péchés, d'être le maître du sabbat, de promulguer une nouvelle loi morale, de commander aux forces de la nature, de rendre la santé et la vie par des miracles. Ses adversaires ont bien compris qu'en parlant de Dieu comme de son Père, Jésus se faisait l'égal de Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché à le mettre à mort [17]. L'affirmation de la filiation divine est l'affirmation capitale de l'enseignement du Christ.

Or cette affirmation est incontestablement l'expression d'une con-

16. Jn 8, 24, 28, 58; 13, 19; cfr l'article *« Je suis », nom de Dieu et identité de Jésus,* dans *Revue du Clergé Africain,* 14 (1959), p. 124-144.
17. Jn 5, 18.

naissance humaine : elle montre que Jésus avait humainement conscience d'être Fils de Dieu. Cette connaissance humaine, on doit la caractériser comme une connaissance intuitive de Dieu. En effet, c'est la caractéristique de la conscience d'être une saisie intuitive du moi par lui-même dans son activité de connaissance. Dans sa psychologie humaine, le Christ saisissait intuitivement son moi divin.

A certains points de vue, on peut comparer cette saisie à celle de la vision béatifique chez les élus. Il s'agit en effet d'une intuition qui porte sur Dieu. Et dès lors on peut admettre que, pour s'exercer, cette intuition humaine a besoin d'une secours surnaturel, analogue au *lumen gloriae,* qui l'élève et la proportionne à la saisie de Dieu.

D'autre part, les différences sont profondes. La première est qu'il s'agit chez le Christ d'une prise de conscience de son moi [18]. Ce ne pourrait être évidemment la situation des élus. Or lorsque les théologiens parlent de la vision béatifique du Christ, ils donnent parfois l'impression que l'âme du Christ voit l'essence divine à la manière dont la voient les âmes bienheureuses, sans qu'on prenne spécialement attention au fait que chez le Christ, c'est une connaissance de sa propre divinité, une conscience de son moi divin. La façon de s'exprimer est significative : on dira que l'âme du Christ voit, connaît le Verbe, et on se demandera si dans le Verbe elle connaît toutes choses. On parle comme si le sujet connaissant était l'âme humaine, et le Verbe simplement objet de connaissance. Il faudrait dire : le Verbe, par son âme humaine, se connaît lui-même. Et cette manière de parler, plus adéquate, attirera davantage l'attention sur le fait qu'il s'agit d'une connaissance qui est conscience de soi.

La deuxième différence, c'est que l'intuition de sa personne divine n'entraîne pas pour le Christ l'état de gloire ici-bas. La vision béatifique désigne, chez les élus, un état qui n'est pas seulement caractérisé par un acte de connaissance immédiate de Dieu. Les théologiens discutent sur la raison formelle de la béatitude, que l'on place soit dans l'acte d'intelligence, soit dans l'acte de volonté, soit dans les deux réunis. Nous n'avons pas à considérer cette discussion, mais nous retenons que l'état de gloire n'est pas simplement acte de connaissance; il comprend essentiellement la fruition bienheureuse et affecte l'être entier.

En ce qui concerne le Christ, on n'a pas toujours suffisamment distingué le problème de sa science humaine, et celui de son état, Le vocabulaire témoigne de cette absence de distinction. Lorsqu'on parle de sa vision de Dieu, on parle de science béatifique, que l'on

18. C'est sur cette différence que nous avions insisté dans un article précédent sur *La psychologie du Christ* (*Nouv. Rev. Théol.,* 1958, p. 351 s.), en disant qu'on ne pouvait expliquer la conscience humaine du moi divin par une vision béatifique identique à celle des élus.

considère comme synonyme de vision béatifique, alors que la vision béatifique désigne quelque chose de beaucoup plus large qu'une science [19]. On assimile trop vite et trop complètement la science du Christ à l'état des élus.

La doctrine évangélique et l'état de gloire

Si l'Evangile nous montre dans le Christ une connaissance intuitive, une conscience de sa qualité de Fils de Dieu, il ne nous indique nullement en lui un état de gloire avant sa mort. Jésus ne mène pas sur terre la vie d'un élu dans le ciel; il mène une vie terrestre pareille à la nôtre. Un épisode comme celui de la Transfiguration ne dément pas cette assertion : c'est précisément un épisode exceptionnel, anticipation de la glorification qui suivra la mort. Comme exception, il confirme le régime normal de l'existence terrestre du Sauveur, qui n'était pas existence dans l'état de gloire.

Il serait donc peu conforme aux témoignages évangéliques, pour ne pas dire contraire à ces témoignages, d'affirmer que l'âme de Jésus se trouvait dès ici-bas dans la gloire, et que la glorification qui a suivi la mort n'a concerné que son corps. De plus, ne serait-ce pas mettre en danger la vérité de l'Incarnation telle qu'elle a eu lieu? Si le Christ avait eu son âme dans l'état de gloire, sa vie terrestre n'aurait été qu'en apparence semblable à la nôtre. Il aurait habité parmi nous, mais dans une condition toute différente, beaucoup plus aisée et beaucoup plus agréable. Imagine-t-on ce que serait une vie terrestre dont on suivrait le cours en portant en soi la béatitude glorieuse d'un élu? Les fatigues et les douleurs y compteraient pour bien peu de chose. On devrait alors suspecter la sincérité avec laquelle le Christ se serait solidarisé avec nos souffrances humaines. Ne serait-ce pas un revêtement superficiel, cette vie parmi nous, un peu à la manière des docètes?

Non seulement les récits évangéliques, mais toute la doctrine du Nouveau Testament soulignent le fait que la glorification du Christ a eu lieu par sa mort, à la suite de sa mort. Il est superflu de rappeler que saint Paul oppose la condition de « serviteur », dans laquelle le Christ se fait obéissant jusqu'à la mort de la croix, à son élévation au rang suprême de domination sur tout l'univers, élévation accordée en raison de cette obéissance et de cette mort [20]. On connaît tout aussi bien les affirmations de l'épître aux Hébreux, sur la gloire donnée

19. Signalons à ce propos que le P. K. Rahner préfère « visio immediata » à « visio beata » : « vision immédiate » exprime en effet « de façon plus précise et plus prudente le contenu théologiquement vraiment sûr » de l'enseignement sur l'union hypostatique et ses implications (*Ecrits théologiques*, t. I, Paris 1959, p. 142, n. 1).

20. Ph 2, 5-11.

au Christ lors de son entrée, par le sacrifice, dans le sanctuaire céleste [21], et celles de saint Jean, notamment la déclaration que, dans la vie publique, Jésus n'avait pas encore été glorifié [22]. Si l'on tient compte de ces affirmations dans la théologie de la rédemption, on doit également en tenir compte dans le problème de la science du Christ; on ne peut attribuer à Jésus ici-bas, en vertu d'un raisonnement théologique, un état de gloire que l'Ecriture exclut manifestement et qu'elle affirme avoir été mérité par la mort.

Pour répondre à la difficulté et maintenir le principe d'un état de gloire dans le Christ terrestre, certains théologiens proposent une interprétation particulière des textes bibliques selon lesquels le Christ a dû mériter sa gloire [23] ou a prié pour sa glorification [24] : ils estiment que ce mérite et cette prière ne portent que sur « des glorifications purement extérieures, accidentelles, comme l'exaltation du nom du Christ et la gloire de son corps » [25]. Mais n'est-ce pas restreindre indûment ces affirmations scripturaires? Pour la doctrine du Nouveau Testament, c'est la glorification essentielle du Christ, et non pas simplement celle de certains éléments secondaires, qui résulte de la mort. Lorsque saint Paul déclare qu'en raison de son abaissement, le Christ a été exalté et a reçu « le nom qui est au-dessus de tout nom » [26], il n'entend nullement borner cette exaltation à quelque chose d'accidentel et d'extérieur; le « nom » divin qui est donné au Christ, ce n'est pas seulement un nom dans la bouche des hommes, c'est une réalité qui comprend toute la puissance divine [27], désormais resplendissante et pleinement agissante dans l'humanité de Jésus.

Il faudrait plutôt retourner la proposition de ces théologiens, et dire que, durant la vie terrestre du Christ, les manifestations glorieuses n'ont été qu'accidentelles, comme celle de la Transfiguration, en vue de la glorification essentielle qui devait se produire après la mort.

La mission rédemptrice et l'état de gloire.

Si l'on se met d'ailleurs dans la véritable perspective de l'Incarnation, qui est celle de l'œuvre rédemptrice, l'attribution à l'âme du

21. He 9, 12, 24; 2, 9; 5, 7-10.
22. Jn 7, 39.
23. Lc 24, 26; Ph 2, 5-11; He 2, 9.
24. Jn 17, 5.
25. F. Diekamp-K. Jüssen, *Katholische Dogmatik*, II, Münster W., 1959, p. 288.
26. Ph 2, 9.
27. Cfr le commentaire de Mgr Cerfaux (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 357) : « Deux points nous paraissent hors de doute : 1. Le nom est comme une personnification; il atteint le fond d'un être, marquant sa puissance, son rôle, sa nature. 2. Le nom par excellence, le nom au-dessus de tout nom, désigne le nom mystérieux qui est le fond dernier de l'être divin. » Ce nom est donc autre chose qu'un élément extérieur et accidentel.

Christ d'un état de gloire au cours de l'existence terrestre suscite les plus graves difficultés.

Normalement l'état de gloire est considéré comme entraînant l'impossibilité de mériter. Comment le Christ, dans cet état, aurait-il pu mériter le salut de l'humanité, ce qui était l'objectif de sa venue sur la terre?

La difficulté a été si bien aperçue par certains théologiens que, pour assurer la possibilité du mérite dans le Christ, ils ont requis une autre science que la vision, la science infuse. « Les actes qui procèdent de la vision, dit le P. Hugon, appartiennent définitivement à l'état de gloire et sont, dès lors, soustraits à la sphère du mérite et de la satisfaction » [28]. Il en conclut qu'il faut admettre, pour sauvegarder l'action méritoire de Jésus, une science inférieure à la vision béatifique, la science infuse.

On peut cependant se demander si l'impossibilité de mériter est supprimée par l'addition d'une nouvelle science. Cette impossibilité affecterait l'âme et les facultés de Jésus, se trouvant dans l'état de gloire, et ne disparaîtrait pas en vertu d'une science infuse. Ou il faudrait instaurer un cloisonnement dans l'âme du Christ, en confinant son état de gloire à certains domaines; mais n'est-ce pas échafauder en lui une psychologie artificielle, avec des divisions arbitraires?

De même, comment concilier l'état de gloire avec les souffrances de la Passion, plus particulièrement avec l'angoisse de Gethsémani et la déréliction du Golgotha? Comment, dans une âme déjà glorifiée, le Christ pourrait-il pousser le cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? »

Ici encore, on serait tenté de recourir à un cloisonnement. La solution serait facile, semble-t-il, si l'on pouvait dire que la vision béatifique, connaissance spirituelle pure et incommunicable, « était, pour la conscience qui dépendait du corps et pensait à l'aide de signes, comme si elle n'existait pas » [29]. Mais dans ce cas, cette vision, « incom-

---

28. E. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913, p. 276. Le P. Bouëssé estime vaine cette tentative de démonstration de la science infuse; il pense que la science béatifique peut être le principe du mérite (*op. cit.*, p. 384), mais il n'explique pas comment. Il énonce simplement une distinction : « Autre chose est l'acte de vision de Dieu, qui est proprement un acte de bienheureux, autre chose l'offrande en la volonté voyagère à Dieu de la carrière humaine à parcourir dans un corps passible et mortel ». Justement ces deux choses sont tellement autres qu'elles paraissent s'exclure, à moins d'admettre une vision de Dieu qui ne comporte pas l'état de gloire.

29. A. Durand, *La science du Christ*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, p. 500. Assimiler l'incommunicabilité de la science béatifique à celle de la science divine, c'est précisément tenir cette science béatifique pour une sorte de doublet de la science divine à l'intérieur de la science humaine, et reporter, dans une nature et dans une intelligence humaine, la dualité de nature et d'intelligence.

municable », « étrangère à tout signe », n'aurait laissé aucune trace dans la conscience humaine du Christ telle qu'elle apparaît dans l'Evangile. Et de plus, ce cloisonnement est difficilement concevable dans la psychologie humaine de Jésus : le cloisonnement existe entre la science divine et la science humaine, entre la conscience divine et la conscience humaine, unies dans la personne du Christ, mais distinctes sans confusion. Le cloisonnement entre les deux natures n'autorise nullement à admettre un autre cloisonnement à l'intérieur de la nature humaine. La psychologie humaine de Jésus est une, foncièrement une, et ne peut être divisée en compartiments étanches.

En outre, même un cloisonnement ne résoudrait pas le problème de la déréliction. Car on ne peut prétendre que le Christ a simplement souffert dans la partie inférieure de son âme, sans être atteint dans sa partie supérieure. Une déclaration du Pape Innocent XII rappelle qu'il faut affirmer la communication, à la partie supérieure du Christ, des troubles involontaires de la partie inférieure éprouvés sur la croix [30]. Ainsi, ce ne fut pas seulement une absence de joie sensible et un tourment corporel, mais une absence de joie spirituelle, une angoisse et déréliction spirituelle. Pareille déréliction spirituelle serait incompatible avec l'état de gloire, avec la fruition bienheureuse telle qu'elle existe chez les élus.

C'est la raison pour laquelle certains théologiens espagnols, Cano, Grégoire de Valencia, Salmeron, Maldonat, avaient estimé qu'on devait admettre, au moment de la Passion, une suspension de l'état de gloire dans le Christ, ou tout au moins de la délectation spirituelle produite par la vision [31]. Le P. Pesch, qui relate cette opinion en des termes assez favorables, ajoute qu'elle déplaît à la plupart des théologiens, « parce que l'Ecriture et les Pères indiquent que le Christ a subi la Passion avec la plus grande joie » [32]. Il semble cependant que le récit de l'agonie et du supplice du Calvaire soit suffisamment éloquent sur la profondeur de la peine dans l'âme du Christ. N'est-ce pas enlever à ce récit sa vérité que d'attribuer au Christ une joie suprême au moment où il disait : « Mon âme est triste à en mourir » [33], et n'est-ce pas de nouveau mettre en cause la sincérité de la Passion?

S'il y a eu suspension de l'état de gloire, au moins dans son aspect de fruition bienheureuse, durant le temps de la Passion, c'est que cet état n'était pas nécessaire au Christ, et alors pourquoi ne pourrait-on

---

30. Denz., 1339.
31. Cano, *De locis theol.*, l. 12, c. 13 in fine; G. de Valencia, *De Incarnatione*, disp. I, q. 9, punct. 2; Salmeron, *Commentar.*, X, tract. 11; Maldonat, *In Matth.*, XXVI, 37.
32. C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Fribourg-en-B., 1922, p. 156.
33. Mt 26, 38; Mc 14, 34.

pas penser que cette suspension a duré pendant toute la vie terrestre du Christ? On rejoindrait du même coup les affirmations de l'Ecriture sur la condition de « serviteur » du Christ, antérieure à la glorification qui devait résulter de la mort. Ce serait tenir compte de la « kénose » dont parle saint Paul : étant dans la condition de Dieu, le Christ s'est dépouillé de la splendeur qu'il aurait pu revendiquer en vertu de cette condition. En venant ici-bas, le Verbe a renoncé à faire transparaître, dans sa nature humaine, la gloire de sa divinité; la glorification de son âme n'a eu lieu qu'après sa mort, dûment méritée par sa Passion et manifestée visiblement dans la chair par la Résurrection.

Il importe donc de bien distinguer entre la connaissance intuitive de Dieu, qui appartenait essentiellement à la psychologie humaine du Christ, et l'état de fruition bienheureuse, qui certes aurait pu découler de cette connaissance intuitive si telles avaient été les conditions concrètes de l'Incarnation, mais qui n'était pas donné au Christ dans sa condition de dépouillement et de kénose et qui ne devait lui être octroyé, suivant le plan divin de salut, que comme couronnement de son sacrifice [34]. Ainsi se concilient les deux affirmations scripturaires fondamentales : le Christ avait conscience d'être Fils de Dieu, et cependant sur la terre il ne possédait pas encore l'état de gloire.

La connaissance intuitive de sa divinité ne comportait-elle aucune fruition affective? D'une manière habituelle et ordinaire, elle provoquait probablement dans l'âme du Christ une joie profonde, que l'on pourrait comparer à la joie mystique; cette joie pouvait cependant s'effacer comme elle s'efface dans la « nuit » spirituelle des mystiques. Ainsi en fut-il lors de la déréliction, où Jésus conservait la connaissance intuitive de sa divinité, mais où le sentiment joyeux de cette présence avait disparu pour céder la place à l'accablement et à l'angoisse.

Si elle n'était pas accompagnée de la fruition bienheureuse qui caractérise la gloire des élus, la connaissance intuitive de la divinité avait néanmoins chez Jésus une clarté supérieure à celle qui se trouve chez les élus. Elle avait quelque chose d'unique, puisqu'elle était intimité de la propre conscience : intimité du « Je suis », alors que les élus ne peuvent voir et dire qu'un « Tu es ».

La science infuse.

C'est encore au témoignage de l'Ecriture que nous recourons pour

34. On remarquera que la déclaration du Saint-Office, du 5 juin 1918, se borne à envisager la science du Christ, dans son analogie avec la vision des élus (Denz., 2183). Elle n'affirme pas chez le Christ l'état de gloire ni la fruition bienheureuse. Les deux déclarations conjointes (2184-5) ne considèrent elles aussi que l'aspect de connaissance proprement dite.

vérifier s'il y a dans le Christ une science infuse; nous éviterons ce que peuvent avoir d'incertain et d'hypothétique les déductions à partir de l'exigence dans le Christ soit du mérite soit d'une science angélique.

L'Evangile nous montre que Jésus possédait, en dehors de la conscience et de sa filiation divine ou de la science de vision, certaines connaissances qu'il n'aurait pu acquérir par son expérience humaine.

Telle est la *connaissance des cœurs*. Le Christ lit si bien dans les pensées de ses interlocuteurs ou de ses adversaires que souvent il leur « répond », alors qu'ils n'ont pas ouvert la bouche : c'est ainsi par exemple qu'il répond à Simon le Pharisien [35], ou à ceux qui voudraient l'accuser de blasphème pour avoir pardonné au paralytique ses péchés [36]. A plusieurs reprises, il essaie de faire comprendre à Judas qu'il est au courant de la trahison qui se prépare. Il prouve à la Samaritaine qu'il connaît sa conduite.

Il atteste également qu'il connaît certains *événements*. « Avant que Philippe ne t'appelle, dit-il à Nathanaël, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu » [37]. Pendant la mission donnée aux soixante-douze disciples, il voyait « Satan tomber du ciel comme l'éclair » [38]. « Lazare est mort », dit-il aux apôtres sans en avoir été informé [39].

Plus impressionnante encore est la connaissance de la *doctrine religieuse* dont il instruit ses disciples, connaissance qui n'a jamais été prise en défaut dans toutes les embûches tendues par les ennemis, qui n'est pas due à des études et qui livre l'enseignement le plus élevé qui soit.

Apparentée à la connaissance de la doctrine, la connaissance du *plan de salut divin* se manifeste constamment chez le Christ. Le Sauveur prédit sa Passion, sa mort, sa Résurrection; il annonce les persécutions que subiront ses disciples; sa prédiction porte parfois sur un détail de l'expansion de son Royaume, comme c'est le cas pour la publication, par toute la terre, de l'onction faite à Béthanie [40].

Toutes ces connaissances, dont nous ne cherchons pas ici à énumérer les aspects d'une manière exhaustive, ont ceci de commun qu'elles servent à l'accomplissement de la mission rédemptrice du Christ. Même si elles portent directement sur une chose profane, elles contribuent à cette mission : ainsi la connaissance de la présence de Nathanaël sous le figuier a pour but de présenter davantage le Maître comme « Fils de l'homme » et d'engager le nouveau disciple à la foi [41].

35. Lc 7, 40.
36. Mt 9, 4; Mc 2, 8; Lc 5, 22.
37. Jn 1, 48.
38. Lc 10, 18.
39. Jn 11, 14.
40. Mt 26, 13; Mc 14, 19.
41. Jn 1, 50 s.

Il s'agit de connaissances infuses, c'est-à-dire communiquées par la lumière divine à l'intelligence humaine indépendamment de l'exercice de cette intelligence sur les objets d'expérience. Pareilles connaissances ne supposent pas d'expérience mystique particulière. Dans la vie de certains saints, on peut les rencontrer sous une forme très simple, comme chez le Curé d'Ars la connaissance des cœurs [42]. Dans le Christ, où elles paraissent revêtir également une forme très simple, elles sont cependant en continuité, d'une certaine manière, avec l'intuition de la divinité. A la différence du Curé d'Ars, qui parfois oubliait l'origine infuse de certaines connaissances, en pensant qu'elles lui étaient venues par des renseignements extérieurs, le Christ ne perdait jamais de vue l'origine de sa science infuse : « Ce que donc je dis, je le dis comme le Père me l'a dit » [43].

Tout en étant en continuité avec la connaissance intuitive de la divinité, la science infuse en diffère cependant parce qu'elle ne dérive pas nécessairement de l'Incarnation. La conscience que le Christ possède de sa propre personne divine appartient à sa constitution psychologique; elle est impliquée dans le fait que Jésus a la psychologie humaine d'un moi divin de Fils de Dieu. La science infuse n'y est pas impliquée; mais elle est requise par la mission rédemptrice.

Aussi s'étend-elle aussi loin que l'exige cette mission. Le Sauveur a su tout ce qui lui était utile pour l'accomplissement de l'œuvre du salut. Lorsqu'il déclare qu'il ne connaît pas le jour et l'heure de la venue du Fils de l'homme [44], ne serait-ce une ignorance humaine, qui ne compromet nullement sa science divine, et qui est justifiée par la mission rédemptrice [45]? Ce fut la solution proposée par des Pères grecs, notamment saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie, pour lesquels cette ignorance faisait partie des misères humaines que le Christ a assumées pour nous procurer le salut, misères humaines dont il ne faut excepter que le péché. Cela signifierait que non seulement la connaissance du jour et de l'heure n'était pas réclamée par l'œuvre révélatrice et salvatrice de Jésus, mais que cette ignorance faisait par-

42. Cfr F. Trochu, *Les intuitions du Curé d'Ars*, Lyon, 1931-39, 3 vol.
43. Jn 12, 50.
44. Mt 24, 36; Mc 13, 32.
45. On pourrait objecter que le texte ne suggère nullement une ignorance humaine, car il parle non du Fils de l'homme, mais du Fils confronté avec le Père, c'est-à-dire de la personne divine du Fils. L'objection n'est cependant pas décisive, car, tout en parlant de la personne divine du Fils, Jésus l'envisage dans la situation actuelle de son Incarnation, et plus particulièrement dans sa mission parmi les hommes. Le Fils, c'est le Fils incarné. A lui a été posée la question : « Quand cela arrivera-t-il? »; et ce qui intéresse les disciples, ce n'est pas la science divine, incommunicable, du Sauveur, mais sa science humaine, communicable. Dans le contexte de sa déclaration aux apôtres, c'est donc bien au niveau de cette science humaine que Jésus affirme : le Fils ne sait pas.

tie de son état de dépouillement et de kénose. On connaît les controverses que cette solution a suscitées à une époque récente [46].

La science acquise.

La dernière née dans la doctrine scolastique, puisque à saint Thomas revient le mérite d'en avoir admis l'existence, la science acquise est celle qui paraît aujourd'hui la plus immédiatement évidente : puisque le Christ a pris une nature humaine pareille à la nôtre, il a dû, comme les autres hommes, acquérir des connaissances par l'expérience de sa vie.

---

46. Le P. Lebreton avait d'abord adopté une position très favorable vis-à-vis de l'opinion des Pères grecs (*Les origines du Dogme de la Trinité,* Paris, 1910, p. 447-469). Ensuite, devant des critiques qui visaient l'orthodoxie de cette opinion, il a adopté une position plus réservée (*Histoire du dogme de la Trinité,* Paris, 1927, I, p. 559-590). Il reconnaissait d'ailleurs que si l'on nie toute ignorance dans le Christ, la difficulté d'expliquer le texte évangélique reste considérable (p. 590). Plus récemment, certains auteurs paraissent esquisser un mouvement de retour vers l'admission d'une ignorance humaine impliquée dans la mission rédemptrice. « Cette 'ignorance', demande le P. A. Sépinski, de même que l'agonie et la déréliction, n'a-t-elle pas pu faire partie de l'économie de la *kenôsis* dont parle Ph 2, 6-9? » (*La psychologie du Christ chez saint Bonaventure,* Paris, 1948, p. 131, n. 1). Le P. Bouëssé, après avoir noté le malaise éprouvé par les exégètes devant les explications des théologiens qui excluent l'ignorance, se demande si l'on doit encore se conformer aux règles de sûreté doctrinale énoncées par le Saint-Office en 1918, concernant l'omniscience humaine du Christ. « Les progrès exégétiques de ces dernières années, la décrue des tendances minimisantes du Modernisme qui motivèrent les décrets du Saint-Office en 1918, autorisent-ils à émettre l'hypothèse, par mode de recherche, de l'ignorance du Sauveur relativement à l'unique point du jour et de l'heure du jugement? Je ne sais. Pareille ignorance serait compatible avec la vision béatifique, car Dieu en celle-ci fait voir à ses élus, en plus de son essence, ce qu'il veut leur faire voir. Jésus déclare que les anges du ciel ne connaissant pas ce jour... » (*Op. cit.,* p. 400, n. 75bis). On peut même se demander si la position préconisée par le P. Bouëssé à titre d'hypothèse est formellement contraire aux déclarations du Saint-Office. D'une part, elle veut se conformer à l'esprit de cette déclaration, puisqu'elle veut éviter les erreurs modernistes, attribuant au Christ une ignorance qui était source d'erreur et mettait en cause sa divinité. D'autre part, les termes de la déclaration ne sont pas aussi stricts qu'ils pourraient paraître à première vue, car la rédaction en a été fort prudente. La deuxième affirmation débute par les mots : « Nec certa dici potest sententia » (Denz., 2184). Il faut donc tenir, pour la sûreté doctrinale, qu'on *peut* (*potest* n'équivaut pas à *debet*) dire certaine l'opinion selon laquelle l'âme du Christ n'a rien ignoré. La troisième affirmation impose seulement de ne pas recevoir avec autant de faveur (*non est minus recipiendum*) dans les écoles catholiques l'opinion de quelques auteurs récents sur la science limitée de l'âme du Christ que l'opinion des anciens sur la science universelle. Cette manière de parler a d'autant plus été expressément employée qu'elle fait contraste avec le *Non constat* de la première proposition. Elle laisse une certaine liberté. L'exclusion de toute ignorance n'est pas dite opinion évidente (*constat*), ni même certaine, sans plus : elle peut être estimée certaine. Ces termes n'interdiraient donc pas, semble-t-il, même au point de vue de la sûreté doctrinale, une position comme celle du P. Bouëssé. Le théologien peut ainsi concilier la solution qui lui paraît la mieux fondée avec son devoir de se conformer au décret du Saint-Office, devoir dont le P. Bouëssé d'ailleurs ne voulait pas s'écarter.

Les théologiens s'accordent pour reconnaître que cette science expérimentale a été acquise progressivement; le progrès est d'ailleurs clairement affirmé dans l'Evangile, et l'on n'admet plus l'opinion de saint Bonaventure, pour qui ce progrès n'était qu'apparent [47].

Par contre, certains théologiens, poussés par l'axiome de la plus grande perfection possible à attribuer au Christ, veulent encore étendre cette science à « l'ensemble des vérités auxquelles peut naturellement s'élever l'esprit humain » [48]. A vrai dire, on n'a pas manqué de critiquer sévèrement l'opinion selon laquelle le Christ aurait acquis toutes les vérités scientifiques, et aurait été le plus grand des mathématiciens, des physiciens, des philosophes et des artistes; on y a répondu : « Un Christ qui aurait tout appris scientifiquement ne nous semble pas vrai » [49]. Pour ne pas parler de l'impossibilité où se serait trouvé le Christ de faire les expériences des savants de tous les temps, et en outre de l'inutilité d'une pareille science, ne pourrait-on pas davantage recourir à l'Evangile? Les trente années passées à Nazareth n'ont été signalées par aucune invention ni aucune expérience sortant de l'ordinaire; aux yeux des habitants, Jésus était simplement le fils du charpentier Joseph, et n'avait rien de particulièrement remarquable, au point qu'ils ne voudront pas croire à sa mission. Cette acquisition d'une humble science expérimentale humaine, limitée à un milieu, à un métier, à un endroit, à une époque, ne fait-elle pas plus d'honneur au Christ et n'est-elle pas d'une beauté plus éloquente que tout le bagage scientifique dont on voudrait le charger? Le Sauveur a accepté d'assumer les limitations d'une vie humaine, et de la petite portion de science expérimentale qu'on peut y acquérir. C'est par là qu'il nous est proche, qu'il est des nôtres.

Ce qui fait également difficulté pour certains théologiens, c'est la dépendance à l'égard d'autrui, qu'implique normalement une science acquise par expérience. Ils voudraient exclure que Jésus ait pu être instruit par d'autres [50]. Ils sont prêts à admettre qu'il a acquis sa science au contact des choses; ils prétendront, sans que les vraisemblances nous invitent à le penser, qu'il a étudié dans les livres [51]. Mais qu'il ait pu apprendre quelque chose d'autrui, cela leur semble contraire à la dignité de Maître que possédait Jésus.

Or n'est-ce pas, une nouvelle fois, mal comprendre la perfection

---

47. Cfr à ce sujet A. Sépinski, *op. cit.*, p. 114, n. 2.
48. A. Michel, *Science de J.C.*, dans D.T.C., XIV, 1658.
49. P. Viguié, *Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Christ*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 10 (1920), p. 27. C'est une réponse à l'opinion émise par les théologiens de Salamanque et reprise notamment par le Cardinal Lépicier.
50. A. Michel, *ibid.*
51. A. F. Claverie, *La science du Christ, Science acquise*, dans *Revue Thomiste*, 18 (1910), p. 778.

qu'il faut attribuer au Sauveur? Pour un enfant et pour un homme, il n'y a pas d'imperfection à apprendre quelque chose d'autrui; bien au contraire, un homme doit savoir le faire, comme membre d'une communauté où l'on s'éclaire les uns les autres. Avant de remplir son rôle de Maître, Jésus a voulu être membre de la communauté humaine. Comme enfant, il était soumis à ses parents, et par l'éducation il a acquis toute sorte de connaissances expérimentales [52]. Cette éducation ne fut pas pure apparence; Marie et Joseph ont réellement exercé une influence sur la psychologie de l'enfant. De même tout le milieu humain où a vécu Jésus a laissé en lui des traces, notamment dans la manière de penser et de s'exprimer, que nous manifeste l'Evangile. Même durant le temps de la vie publique, où il se comportait ouvertement comme un Maître, il a continué à acquérir des connaissances expérimentales par le contact avec autrui. Il serait excessif de tenir que, chaque fois qu'il a posé une question ou demandé une information, il simulait simplement l'ignorance et n'acquérait rien par la réponse donnée.

Nous retrouvons ici le danger de docétisme. Pour écarter toute imperfection chez le Christ, on voudrait ne reconnaître en lui qu'une apparence d'éducation, une attitude apparente dans les questions posées ou dans les conversations avec autrui normalement susceptibles de l'instruire. Accepter le mystère de l'Incarnation, c'est accepter que Jésus ait vraiment été éduqué par ses parents, qu'il ait vraiment enrichi ses connaissances et son savoir-faire au contact des autres.

L'unité de la science humaine du Christ.

Nous avons eu l'occasion de souligner l'importance de l'unité dans la psychologie humaine du Christ. Il faut en bannir tout cloisonnement, et ne pas traiter les trois sciences, béatifique, infuse et acquise, comme trois entités, dont chacune serait complète en elle-même et n'aurait guère de rapports ni de communication avec les autres.

Il faut avouer que le vocabulaire lui-même, consistant à parler de quatre sciences dans le Christ, la science divine et trois sciences humaines, n'est pas heureux. Il serait préférable de parler de deux sciences comme de deux consciences, une divine et une humaine. Dans la science humaine se compénètrent divers genres de connaissance,

---

52. Tout en étant préoccupé de montrer ce qu'il y a d'unique dans l'âme du Christ, du fait de son assomption par la personne du Verbe, J. Mouroux ne manque cependant pas de dire que cette âme « apprend comme les autres hommes, au fil des jours : c'est de sa Mère que le Christ apprendra le comportement humain et la communication avec les autres; c'est d'elle, sur ce plan, qu'il « apprendra » Dieu même... » (*La conscience du Christ et le temps*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 47 (1959), p. 333 s.).

la conscience de la filiation divine, qui est connaissance intuitive, les connaissances infuses et les connaissances expérimentales.

Du fait qu'on étudie successivement et à part ces diverses connaissances, on a pris peu d'attention à leur compénétration. Or cette compénétration est telle qu'on ne peut adéquatement envisager la conscience que le Christ possède de sa divinité sans tenir compte de son développement psychologique d'ordre expérimental et progressif.

Nous voyons qu'à l'âge de douze ans, Jésus a une nette conscience de sa filiation divine. En répondant à Marie : « Ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père? » [53], il montre que cette conscience de filiation divine n'est pas due à l'éducation qu'il a reçue; car la déclaration, n'étant comprise ni par Marie ni par Joseph, dépasse tout ce que ceux-ci ont pu communiquer à l'enfant. Il y a là un indice que Jésus n'a pas dû faire une découverte progressive de sa divinité, qu'il en a toujours eu conscience.

Cependant, cette conscience est encore la conscience d'un enfant ou d'un adolescent. Ce n'est pas encore la conscience d'un adulte. Après cette déclaration, Jésus reste d'ailleurs soumis à ses parents. En ce sens, il y a eu un développement psychologique de la conscience de la filiation divine. A l'origine, c'était la conscience d'un enfant, qui s'est progressivement transformée en conscience d'adulte. Jésus n'a jamais eu conscience que d'un moi divin, mais il ne faudrait pas nier pour autant que cette conscience, cette connaissance intuitive, ait subi le développement inhérent à toute conscience humaine, depuis l'âge d'enfance jusqu'à la maturité.

De même, à l'âge de douze ans, Jésus nous apparaît en possession d'une doctrine religieuse, et du plan de salut qui comporte sa mort et sa résurrection. Nous voyons en effet qu'il étonne les docteurs du Temple par la sagesse de ses réponses, et qu'il fait pressentir à Marie le drame du Calvaire, où il lui échappera pendant trois jours pour aller dans la maison du Père. Il y a un aspect infus dans ces connaissances. Cependant, tout en étant infuses, ces connaissances demeurent dans une psychologie d'enfant. Dans le Temple, Jésus ne se conduit pas comme un adulte. Devant les docteurs, il prend l'attitude caractéristique de l'élève : il écoute, et il interroge.

Toutes les connaissances du Christ, même si elles sont d'origine supérieure, sont donc engagées dans le développement progressif de sa psychologie. La question du progrès, que l'on se borne d'habitude à poser pour la science acquise, affecte l'ensemble des connaissances de Jésus. C'est d'ailleurs ce que nous suggère l'évangéliste lorsqu'il affirme que « Jésus progressait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » [54]. Cette sagesse comportait avant tout l'ensemble de ses connaissances d'ordre religieux.

53. Lc 2, 49.
54. Lc 2, 52.

Conclusion.

Confrontée avec le témoignage de l'Ecriture, la doctrine scolastique d'une triple connaissance humaine, béatifique, infuse et acquise, dans le Christ, ne paraît plus aussi arbitraire qu'elle pourrait le paraître à première vue. Nous venons de constater qu'elle a un solide fondement.

Chez certains, la présentation de cette doctrine a été défectueuse. Car elle semblait procéder du principe que toute perfection possible doit nécessairement être attribuée à la nature humaine de Jésus, et que par conséquent sa science doit comprendre la vision béatifique des élus et la connaissance angélique.

Certes, les développements du raisonnement théologique sont légitimes, et peuvent aller plus loin que les affirmations explicites de l'Ecriture. Encore faut-il qu'ils demeurent dans la ligne de ces affirmations, comme leur prolongement. Pour ce qui est de la perfection du Christ, le portrait évangélique de Jésus reste la référence fondamentale.

Or si ce portrait semble défavorable à toute tentative d'attribuer au Sauveur, durant sa vie terrestre, l'état de gloire d'un élu ou la connaissance propre à l'ange, il nous conduit à affirmer en Jésus la conscience d'être Fils de Dieu, et donc la connaissance intuitive de sa divinité. Il nous montre aussi les connaissances infuses possédées par le Maître, et il atteste les contacts expérimentaux du Christ avec les hommes et les choses, ainsi que le développement progressif qui caractérise toute psychologie humaine.

De cette manière, nous apercevons mieux, d'une part ce que le Christ a d'unique et d'exceptionnel, comme Verbe incarné, comme Révélateur et comme Rédempteur, et d'autre part, ce qu'il a de vraiment commun avec nous, une humble et progressive acquisition de connaissances humaines.

Louvain Jean GALOT, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

La synthèse métaphysique de saint Thomas

I. DANS QUELLE MESURE Y A-T-IL UNE SYNTHÈSE THOMISTE, D'ORDRE MÉTAPHYSIQUE?

Après les nombreuses études historiques de la pensée de saint Thomas, qui sont venues compléter, préciser ou parfois corriger les synthèses partielles ou prématurées des premières années de la renaissance thomiste, il n'est personne qui puisse mettre en doute que le saint Docteur ait fait, et essentiellement, œuvre de théologien. Ses perspectives et ses préoccupations ont donc été, avant tout, théologiques. En conséquence, ses écrits, dans la forme où il nous les a laissés, et mis à part ses commentaires d'œuvres philosophiques, relèvent presque tous de la théologie [1]. En bref, donc, et comme on l'a dit très justement : « la construction originale de saint Thomas est essentiellement une construction théologique » [2].

Ceci posé, qui oserait cependant prétendre aujourd'hui que saint Thomas n'a pas joué un rôle — et un rôle important — dans l'évolution de la philosophie sur son propre terrain? Et après la lecture des ouvrages de MM. Gilson et Forest ou du R. P. Geiger, par exemple, qui ne mettrait en doute ce jugement, lisible en toutes lettres dans un célèbre ouvrage, réédité en 1954 : « Si par thomisme on veut entendre une doctrine une et coordonnée qui appartienne en propre à saint Thomas d'Aquin, soit par les principes dont elle découle, soit par l'ordre qui en réunit et compose les diverses parties, nous pouvons, croyons-nous, formuler hardiment cette réponse : il n'y a pas de philosophie thomiste [3]. »

Ce jugement, prononcé il y a quarante ans environ, s'avère aujourd'hui, aux yeux des médiévistes compétents, comme non avenu : « Saint Thomas a fait œuvre de philosophe, non de compilateur ». Le R. P. Geiger nous semble l'avoir bien prouvé, dans une matière particulièrement délicate, en mettant en lumière la manière essentiellement personnelle et créatrice dont saint Thomas, dans une synthèse nouvelle, accepte la participation et lui fait jouer un rôle capital,

---

1. Le fait que les œuvres philosophiques sont particulièrement des commentaires d'auteurs, dont le système n'est évidemment pas identique à celui de saint Thomas, vient, à certains égards, rendre très délicat l'emploi de ces œuvres de saint Thomas. Ce dernier, en effet, est empêché très souvent d'y donner, si l'on peut ainsi s'exprimer, toute sa mesure. N'y est-il pas comme emprisonné dans une problématique qui n'est plus la sienne propre?

2. L. Charlier, O.P., *Essai sur le problème théologique,* Thuillies, Ramgal, 1948, p. 84.

3. Pierre Duhem, *Le système du monde,* Paris, Hermann, 1954, t. V, p. 569.

ignoré d'Aristote ; modifiant ainsi à tel point tout l'ensemble de la construction aristotélicienne, qu'il en jaillit un système nouveau [4].

Cette nouveauté, M. Gilson l'a splendidement fait ressortir, sous un autre angle, en dégageant, d'une manière magistrale, ce qui fait, à son sens, le rôle important de l'*esse* thomiste. Celui-ci est un acte, venant donner, aux éléments aristotéliciens présents dans le système de saint Thomas, une épaisseur, un volume, si l'on peut ainsi s'exprimer, jusqu'alors inconnus [5].

Soit, dira-t-on, mais dans ce cas, n'y a-t-il pas une opposition entre les deux affirmations citées et que vous semblez approuver : la construction de saint Thomas est essentiellement théologique d'une part ; saint Thomas a fait œuvre de philosophe, d'autre part ? Nous ne le croyons pas. Mais il faut, pour le voir, préciser — et la chose est bien délicate — dans quelle mesure et de quelle manière on peut dire que saint Thomas nous a laissé « un système philosophique », respectant les règles et les perspectives propres à une construction de style strictement philosophique.

Il est possible de donner à cette question une réponse brève et embryonnaire, mais qui, par la question même qu'elle contient, montre bien toute la difficulté d'une solution équilibrée du problème : « qu'on puisse extraire, de l'œuvre de saint Thomas, une philosophie strictement thomiste nous ne voulons point le contester... — encore qu'on pourrait se demander si une philosophie thomiste, *avec tout son statut moderne* (c'est nous qui soulignons), se rattacherait à saint Thomas comme à son créateur, ou simplement comme à l'inspirateur des grands principes qui doivent la vivifier » [6]. On peut « extraire » de l'œuvre de saint Thomas une philosophie. La formule nous paraît éclairante. Si l'on doit extraire, c'est que, à la fois, elle se trouve et ne se trouve pas dans ses œuvres écrites. Tâchons d'éclairer ce paradoxe.

Tout le monde semble pouvoir être d'accord sur deux points. On ne peut réduire la théologie à son rôle, certes essentiel, mais non pas exclusif, de recherches positives, d'ordre biblique, patristique, etc. ; en un mot à son indispensable approfondissement d'allure historique. On peut d'autre part prétendre que, dans toute théologie vraiment novatrice et constructrice, une philosophie originale — dans la mesure même où la théologie l'est — s'élabore et se crée dans l'esprit du

---

4. Cfr L. B. Geiger, O.P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 307. Cfr aussi pp. 25, 311-314, 418, 451-456. Du même auteur, voir *Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote*, dans *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Nauwelaerts, 1957, pp. 175-220.

5. Cfr E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 78-120 ; *Le Thomisme*, 5e éd., 1945, pp. 43-68 ; *Maimonide et la philosophie de l'Exode*, dans *Medieval Studies*, 1951 (XIII), pp. 223-225 ; *Cajetan et l'humanisme théologique*, dans *AHDLMA*, t. XXII (1955), pp. 121, 135.

6. Cfr L. Charlier, *Essai...*, p. 84.

théologien. Ce, évidemment, en même temps que celui-ci élabore sa théologie ; puisque celle-ci ne peut évidemment se réaliser sans le renouvellement philosophique dont elle est comme « structurée ».

Ce qui précède ne tend pas à affirmer que des prises de positions capitales ou des perspectives philosophiques créatrices, en travail dans la construction d'une théologie, suffisent pour nous autoriser à affirmer que tel théologien nous a laissé dans ses œuvres un système philosophique explicitement construit et réalisé pour lui-même et en lui-même.

On peut croire que pareil système, le théologien en question l'avait « en tête », si l'on peut ainsi s'exprimer ; qu'il *aurait* pu l'écrire et le concrétiser dans une œuvre strictement philosophique. Reste qu'il ne l'a pas fait. Et, ce qui est plus grave, c'est que celui qui voudra s'essayer à l'extraire de ses œuvres théologiques, sera contraint, en fait, à reconstituer cette philosophie, à la reconstruire [7].

Il semble donc bien que, dans un écrit théologique, un système philosophique puisse à la fois être et ne pas être. Y être comme esprit, comme élan, comme intuition et lumière opérante. Y être explicité, peut-être, dans tel élément particulièrement développé, vu le rôle qu'il sera amené à jouer dans la construction théologique en œuvre. Y être aussi, peut-être, comme méthode, implicitement exposée, du fait même que le théologien est amené à préciser les perspectives et l'esprit de son travail par rapport à celui du philosophe. Mais c'est aussi n'y être pas. N'y être pas comme méthode explicitement appliquée à une œuvre écrite de philosophie. Aussi bien, celui qui voudra tenter de réaliser cette œuvre sera-t-il toujours forcé de remettre ensemble des « membra disjecta » d'un système philosophique qui, en travail dans toute la synthèse théologique, ne se présente jamais tel qu'un philosophe, surtout un philosophe actuel, l'exigerait, et à bon droit d'ailleurs.

La preuve de ce que nous avançons ici n'est-elle pas faite par l'ex-

---

7. Voir à ce sujet l'ouvrage suggestif de A. Hayen, S. J., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, tomes I et II, Coll. Museum Lessianum, Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1957 et 1959. L'auteur veut « dégager » la métaphysique impliquée dans les constructions théologiques de saint Thomas. Mais la réalisation de son objectif l'oblige évidemment à poser et à résoudre des problèmes extrêmement délicats qui concernent entre autres les rapports entre la théologie et la métaphysique. Ce qui suppose un approfondissement de la nature même de ces deux disciplines et implique plusieurs problèmes historiques d'une importance capitale quand il s'agit du cas précis de saint Thomas. Le premier tome, intitulé « La métaphysique d'un théologien », entend résoudre une partie de ce programme ambitieux mais dont on devine l'utilité et l'intérêt. Le second entend nous donner « L'ordre philosophique de saint Thomas ». Les tomes III et IV, qui sont en préparation, essayeront de présenter la métaphysique que l'auteur, « sous sa propre responsabilité », entend élaborer d'après ce qu'il aura jugé avoir été l'intention de saint Thomas. On ne peut avant la parution de ces volumes qu'attendre avec impatience. Alors seulement il sera possible d'apprécier avec équité un énorme travail qui prouve dès à présent le courage de celui qui l'a entrepris.

périence quotidienne, réalisée par les disciples de saint Thomas, depuis « membra disjecta » d'un système philosophique qui, en travail dans vail, qui consiste, entre autres, à établir une philosophie « thomiste » qui soit vraiment une philosophie ; un système cohérent, avec sa méthode propre, capable de s'imposer encore à présent par sa vigueur strictement philosophique. Il faut alors mettre au point et expliciter les bases de ce système, c'est-à-dire recourir à une expérience et à une phénoménologie d'allure vraiment philosophique et non pas juxtaposer des thèses dites « thomistes » et des recherches parallèles d'ordre scientifique ou phénoménologique.

Travail délicat et de longue haleine et qui, à certains égards, n'a fait que commencer. En effet, les thèses historiques les plus brillantes, ou les plus volumineuses, sur telle ou telle notion (que ce soit la puissance et l'acte, l'*esse* thomiste, la participation, l'intentionnel ou la relation) ne sont encore que des pierres d'attente d'un système thomiste qui puisse être qualifié de système *complètement élaboré selon les exigences phénoménologiques et critiques actuelles*. Pour dire le fond de notre pensée, nous croyons que seul un génie sera capable de construire cette philosophie thomiste idéale et conforme aux exigences de notre temps. En attendant, ce qui soutient ceux qui travaillent en ce sens, c'est l'espoir que, patiemment et selon leurs capacités, ils préparent un milieu plus propice à la réalisation de leurs vœux. Puissent-ils, dans leurs efforts, ne jamais oublier l'heureuse formule : nous avons à faire aujourd'hui, à l'égard de la pensée actuelle, ce que saint Thomas fit en face d'Aristote ou, comme le dit M. Gilson : faire ce que saint Thomas lui-même aurait fait, s'il avait vécu parmi nous. Le tout est de bien comprendre que c'est aussi, nécessairement, faire autre chose que ce qu'il a fait à son époque ! Aussi souscririons-nous volontiers à la parole de Blondel : « penser littéralement aujourd'hui comme il y a cinq cents ans, c'est inévitablement penser dans un autre esprit qu'alors [8] » !

Cependant, ces vues générales risquent d'être mal comprises. Essayons de préciser notre pensée. Affirmer que rien n'ait été fait jusqu'ici pour s'approcher de la construction systématique d'une philosophie (qu'elle soit anthropologique ou métaphysique) selon l'esprit de saint Thomas est aussi faux que de prétendre le travail achevé. Mais, d'autre part, admirer ce qui a été fait n'empêche pas de souhaiter son perfectionnement [9]. On peut même dire, sans paradoxe, que, d'un certain

8. *Lettre sur les exigences*, Saint Dizier, Thévenôt, 1896 ; Paris, P.U.F., 1956, p. 25.

9. Sur l'histoire de la renaissance thomiste, avec Léon XIII, et ses antécédents, cfr G. Thils, *Orientations de la théologie*, Louvain, Ed. Ceuterick, 1958, pp. 170-172, 175. Il faut lire aussi les pages 168-170 pour y trouver un tableau du niveau des études ecclésiastiques, du point de vue de la philosophie, à la fin du XIX[e] siècle. G. Van Riet a fait également, d'une manière assez détaillée,

point de vue, le travail ne sera jamais achevé! Rien en effet ne peut figer la pensée humaine dans son développement historique. Toute pensée vivante évolue nécessairement. Qu'elle soit celle d'un philosophe, d'une école, d'un milieu ou d'un groupe sociologique quelconque, elle se transforme infailliblement au cours d'une histoire qui a ses moments de crise. C'est alors qu'elle est obligée de se renouveler, en fonction des situations dans lesquelles elle se trouve placée, sous peine de disparaître de la zone d'influence d'une époque donnée. Telles furent les circonstances de la crise de la pensée scolastique qui eut lieu à l'avènement de la Renaissance et à l'apparition du cartésianisme. A cette crise, le thomisme n'a point échappé. Il en est ainsi, d'ailleurs, de tout système d'idées. L'aventure de Hegel doit nous donner à penser. Il croyait résumer dans son système tout le cours de la réflexion humaine qui l'avait précédé. Les divers hégélianismes qui nous sont actuellement présentés, soit par certains existentialistes, soit par des marxistes, prouvent assez que Hegel a si peu arrêté le cours de l'histoire que son propre système a été la cause même de son rebondissement.

II. LES GRANDES INTUITIONS DE LA SYNTHÈSE THOMISTE, EN MÉTAPHYSIQUE

A la lumière des recherches historiques multiples, réalisées depuis un demi-siècle environ, il nous faut essayer, dans la mesure du possible, de dégager les grandes intuitions qui commandent l'ensemble de la synthèse thomiste. Après ce qui précède, inutile de dire qu'il s'agit d'une approximation qui vise simplement à faire le point des résultats obtenus jusqu'ici.

Toute vraie grande construction philosophique suppose une certaine intuition centrale que le système ne fait qu'essayer d'expliciter. « Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose; encore a-t-il plutôt cherché à la dire, qu'il ne l'a dite véritablement [10]. » Dans les pages qui suivent, on essaye de deviner cette intuition cen-

---

une histoire du « néo-thomisme », aux XIX[e] et XX[e] siècles, dans les perspectives de son exposé historique relatif à l'épistémologie thomiste; cfr *L'épistémologie thomiste,* Louvain, éd. de l'Inst. Sup. de Philos., 1946.

Sur l'avenir du thomisme, cfr A.-D. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies,* t. II : *Le renouveau thomiste et son avenir,* Paris, Aubier, 1941, pp. 552-581; M.-D. Chenu, O.P., *Une école de théologie, le Saulchoir,* Etiolles, 1937, pp. 78-96. On peut y joindre du même : *La théologie au XII[e] siècle,* Paris, Vrin, 1957 (cfr la préface de E. Gilson et le chap. XIV : réflexion métaphysique); *La théologie au XIII[e] siècle,* Paris, Vrin, 1957, p. 108; *L'introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1950 (passim). Enfin : F. Van Steenberghen, *L'avenir du thomisme,* dans *Rev. Phil. de Louvain,* 1956, pp. 201-218, 323-326.

10. H. Bergson, *La pensée et le mouvant,* Paris, Alcan, 6[e] éd. 1 : *L'intuition philosophique,* p. 141.

trale de la métaphysique de saint Thomas, en même temps qu'on s'efforce de tracer la courbe générale, le mouvement essentiel de cette pensée à travers la métaphysique. Avant de parcourir en détail le long chemin, qui du créé conduit à Dieu, il est utile de le franchir comme à vol d'oiseau. Certes, la pleine compréhension de l'ensemble suppose qu'on parcourt vraiment la route. Il reste qu'avant de faire, étape par étape, celle qui conduit au terme, c'est un stimulant incontestable d'en noter, sur la carte, les grands points de repère.

La métaphysique est une recherche d'explication en totalité et en profondeur, un effort pour transcender la multiplicité en la ramenant à l'unité. Elle exige qu'on se place, pour s'y livrer, à un point de vue où les êtres ne sont pas envisagés sous un biais limité, par ce qui les fait tels et donc les oppose entre eux. Il s'agit de les saisir en ce qui les unit et en quoi ils communient. C'est dire qu'il faut s'élever à la considération même de l'être dont la présence se révèle partout et partout sollicite l'intelligence, avide de savoir « ce qui est ». Nous sommes, en effet, forcés d'inscrire tout dans l'être. Rien n'échappe à son emprise. Tout est de l'être, jusqu'à ses moindres différences. Chaque chose le réalise à sa manière. Je me sens « engagé » dans l'être par tout ce que je suis et par toutes les modalités de mon action. Ainsi, ma pensée n'est rien d'autre qu'une certaine manière d'être. Tous les centres d'activité multiples avec lesquels j'entre en contact, communient aussi à l'être. Et cependant, ni moi, certes, ni eux, ni même la totalité formée par tous, n'est l'être dans sa pureté. Rien de ce que l'expérience permet de toucher et de saisir ne le réalise dans son absolu. Tous participent à l'être qui les enveloppe, mais qu'ils ne peuvent épuiser. Toute chose s'inscrit dans l'être et l'être est au cœur de chaque réalité.

Ainsi l'expérience inéluctable de la présence de l'être implique multiplicité et unité, puisque les choses sont, et sont distinctes entre elles, malgré qu'elles soient toutes conçues sous la lumière de l'être. L'univers apparaît comme une hiérarchie ascendante de perfections limitées dans et en fonction de l'être. L'expérience oblige aussi de reconnaître que cet ensemble croît et se perfectionne, qu'il est essentiellement soumis au mouvement. Tout est en devenir et tend à une réalisation plus complète de soi à travers une activité multiple et incessante.

C'est en fonction de ce qui précède que jaillissent les grands problèmes métaphysiques. On ne part pas d'*à priori*, mais de données auxquelles tout le travail ultérieur cherche à donner la pleine et totale intelligibilité, en respectant les exigences de ces données.

La métaphysique est essentiellement passage de l'implicite à l'explicite. Au fond, tout est donné, dès le début, dans la manière initiale dont est envisagé le réel. Les développements subséquents dépendent essentiellement de l'intuition initiale qui se monnaie dans les thèses diverses où s'incarne une métaphysique.

La présence de l'être dans tous les êtres selon des degrés divers de perfection d'êtres hiérarchisés et formant un tout ordonné, s'explicite en thèmes métaphysiques approfondis et dégagés, en eux-mêmes, dans toute la richesse de leurs implications et de leurs divers aspects.

1° Les caractères propres à l'être en tant que concept, sont développés dans les thèses relatives à l'analogie de l'être. Ils font ressortir ce qu'il y a d'unique dans l'idée d'être, en tant qu'universelle et transcendantale.

2° Les thèses relatives à la « séparation » mettent en relief l'immanence de l'être à tout; puisqu'il est impossible de l'« abstraire ». L'être du métaphysicien n'est saisi que dans une négation qui le dégage, moins comme un concept, que comme une lumière éclairant tous les concepts et permettant leur liaison; commandant questions, réponses, jugements et raisonnements; en un mot, dominant toute la vie de l'esprit et assurant sa fondamentale unité.

3° La description du *contenu* objectif de l'idée d'être (ce qui est donc atteint et visé par elle) est réalisé *essentiellement* en fonction de l'exister (*esse*). L'être est ce qui, de quelque manière que ce soit (en puissance ou en acte) « est »; c'est-à-dire se réfère, a un rapport, à l'exister (*esse*). L'exister, lui, est conçu comme l'acte même de l'être : l'acte du « *ce qui* est ».

C'est à partir de cette intuition de l'être, centrée sur l'*esse* qui en est l'acte, que se développe la mise en lumière du caractère existentiel de la métaphysique thomiste. C'est l'aspect que M. Gilson a particulièrement mis en relief. C'est une métaphysique où tous les êtres sont des actes d'être, c'est-à-dire des *esse* limités par une essence; suspendus, si l'on peut dire, à un *Esse* pur, qui en est la cause créatrice et motrice et dont l'effet propre est précisément de conférer l'*esse*. De la sorte, la métaphysique de saint Thomas réduit le multiple à l'unité par des liens de dépendance qui s'explicitent dans ses vues sur la causalité. Pour saint Thomas comme pour Platon : « ante multitudinem oportet ponatur unitatem ». Tout *esse* se réfère à l'*Esse*.

4° Fidèle à son intuition initiale de l'*esse*, acte de l'être, et à la vérité contenue dans l'intuition de Parménide et de Platon sur l'unité de l'être, saint Thomas explicite ces vues dans les thèmes de la participation. Tous les êtres finis sont des participations à l'esse; lequel est participé de manière limitée. Tel *esse* n'est pas l'*esse* pur. Le thème de la participation s'explicite en deux aspects fort différents.

Le plus visible est celui de la participation *logique*. Tout être participe à l'idée d'être, qui est une, absolue, inconditionnée et niant toute limitation. Mais ce sont là des caractéristiques d'une idée, en fonction de laquelle toutes les autres s'ordonnent.

C'est la pleine intelligibilité de cette participation *logique* des êtres à l'être qui s'explicitera à son tour dans les thèmes *métaphysiques* de la

participation. C'est alors que se découvre le fait que les êtres participent non seulement à l'*idée* d'être, mais à *un être* qui est l'Etre, ou, plus exactement, l'*Esse per se subsistens*; qui, lui, réalise l'*esse* dans sa pureté et son amplitude infinie. Cet *Esse per se subsistens* n'est pas un être par participation, mais Celui dont tous les autres participent et qui en est la Cause créatrice et motrice.

Ainsi donc, l'intuition initiale des êtres unis dans l'être commun (*ens commune*), participants à l'idée d'être (participation logique), dont le contenu a été décrit comme *ce qui a l'esse* (ce dont l'acte est l'*esse* — existentialisme de l'intuition d'être), finit par s'expliciter dans la vue d'une multitude d'*esse* finis et limités qui participent l'être d'une participation *métaphysique* et non plus seulement *logique*. Ce qui implique une dépendance non plus conceptuelle à l'idée d'être, mais réelle, à un Etre, *Esse* pur et subsistant.

5° La structure interne des êtres multiples et finis, comme leur référence à l'*Esse* subsistant, s'explicitent dans les thèses de leur composition et de leur dépendance causale. Saint Thomas aime particulièrement à les traduire en termes d'acte et de puissance. Tout être fini est nécessairement composé d'acte et de puissance. Il dépend essentiellement d'un Acte pur d'être qui confère l'acte limité d'*esse* à tous les êtres et les meut tous à leur perfection dernière, c'est-à-dire à leur ultime actualité. Le couple puissance et acte, et les différents principes qui lui sont relatifs remplissent ainsi un rôle dominant dans la métaphysique thomiste. Ils permettent une traduction particulièrement synthétique des différents niveaux de structure interne de l'être. C'est un aspect du thomisme que le P. Manser s'est plu à mettre en lumière [11].

6° Acte et puissance s'appliquent analogiquement aux rapports qui existent :

a) entre l'acte d'*esse* et le principe de sa limitation (l'essence);

b) entre l'acte de la forme de l'être et sa matière première (pure puissance qui explique la possibilité du changement et la multiplication des formes dans une même espèce);

c) entre les accidents et le suppôt (où ils sont « reçus » et qu'ils perfectionnent);

d) entre l'acte d'agir et la faculté (ou puissance d'agir).

7° L'acte et la puissance, et les principes qui en découlent, commandent particulièrement le domaine de la causalité. Ce dernier rattache les êtres entre eux et les êtres à l'Etre, au triple point de vue de la causalité finale, efficiente et formelle. Parce que le thomisme est un existentialisme, commandé par une saisie de l'être, où l'acte d'*esse* est premier, la causalité n'est pas seulement limitée à un ordre final (causalité du Bien chez Platon et Aristote), formelle (causalité des

11. *Das Wesen des Thomismus*, Paulus-Verlag, Freiburg in der Schweiz, 1949.

Idées chez Platon). Et l'ordre même de la causalité efficiente est approfondi au point de voir (ce qui n'était pas le cas chez Aristote), dans la dépendance causale, une dépendance de l'*esse* lui-même, ou une motion vers l'*esse*. La métaphysique thomiste de la causalité part donc des *esse* multiples et finis, structurés (c'est-à-dire unis, mais d'une unité de composition, et non d'une unité d'identité pure), pour arriver à poser l'Etre subsistant par soi-même, unique et infini; qui est idendité pure; qui est nécessaire d'une absolue nécessité, puisque sans Lui rien ne serait ni intelligible ni existant.

8° Le métaphysicien se trouve alors en face de l'unité tant désirée. Mais l'Etre subsistant reste un mystère : mystère de lumière. C'est alors que s'opère un renversement prodigieux [12]. Ce que l'expérience imposait comme un fait indéniable : l'existence des êtres, apparaît désormais, en face de l'Etre, comme essentiellement contingent et conditionné, par la présence de l'Etre nécessaire. Si bien que ce qui devient étrange, ce n'est pas qu'Il soit, mais que les êtres finis existent! On réalise alors que, puisque l'Etre est, tout le reste, à proprement parler, n'est pas; sinon en sa dépendance totale, tant dans l'être que dans l'agir. La métaphysique s'achève sur le mystère de la création et de l'action divine dans la créature. C'est-à-dire sur le mystère de l'Amour qui, au lieu d'être attiré par un bien préexistant (comme notre amour créé l'est toujours), est au contraire créateur des bontés limitées, qui participent à la sienne. Pour Dieu, aimer c'est créer le bien.

Distinct de Dieu, bien que non séparé de Lui, puisque Dieu est en même temps ce qu'il y a de plus transcendant et de plus immanent à sa créature, l'univers de la multiplicité se dévoile non seulement comme participant logiquement à une même idée d'être qui l'enveloppe, mais comme participant de la manière la plus effective, quoique déficiente, à un Etre dont la présence est partout nécessaire et qui meut tout vers Lui comme à sa fin dernière. L'univers jaillit de Dieu pour y retourner et trouver en Lui son achèvement plénier.

De la sorte, le métaphysicien, tout en ayant trouvé enfin l'unité et l'intelligibilité tant désirées, jette les fondements de la morale : l'homme connaît le but de ses efforts. Reste à l'amour à se joindre à la connaissance et à engendrer le désir de percer le mystère même de Dieu. L'homme sait maintenant où le poussaient son inquiétude et sa soif de connaître. En partie assouvie, celle-ci devient la source d'une autre soif qu'il n'est plus au pouvoir d'aucune science humaine de calmer.

La Sarte (Huy) J.-D. ROBERT, O.P.
Collège Dominicain.

12. Cfr Th. Chifflot, *L'avoir, condition de la créature*, RSPT, 1939, pp. 40-57.

Le transfert dans la relation pastorale

« Otez-vous de l'esprit
« Une vanité si folle.
« Ce n'est pas vous, c'est l'idole
« A qui cet honneur se rend ».
(La Fontaine)

III. LA RESOLUTION DU TRANSFERT

Il n'y a, sur terre, de salut en Jésus-Christ que présenté par la médiation des hommes et vécu dans la communauté ecclésiale.

« La Foi naît de la prédication » — « Qui prétend aimer Dieu, sans aimer son frère, est un menteur » — « Hors de l'Eglise, point de salut » — « Qui vous écoute M'écoute » : ces textes, charte du Corps Mystique du Christ, consacrent à la fois l'entremise du prochain et le rôle du sacerdoce.

Médiation et transfert.

Le prêtre voudrait, dans son dialogue pastoral comme en toute sa vie, n'être que ce pur médiateur : « l'homme de Dieu ». Hélas ! Hormis les gestes sacramentels et l'exercice surnaturel d'une médiation que le Seigneur, au plan de la foi, rend efficace, il ne peut que *tendre*, sur le plan psychologique, à cette relation idéale. Sa sainteté personnelle n'y suffit même pas : son témoignage et son dialogue humain restent souvent en dessous de sa propre vie religieuse.

Inversement, des incroyants (assistantes sociales ou psychothérapeutes), par la vertu d'une technique correcte et d'un sauvetage psychique réussi, ont parfois rouvert à certaines âmes l'accès aux valeurs religieuses où résonne l'appel souverain du Verbe incarné.

La relation pastorale, examinée psychologiquement, se révèle souvent encombrée des besoins affectifs, conscients ou inconscients, du prêtre et du consultant. Cet accroissement de lucidité fait mesurer l'écart entre ce qu'on souhaite et ce qu'on réalise ; dissipant quelques illusions, il n'entraîne aucun découragement à condition : 1°) De fortifier notre *Espérance* en l'action *formellement salvatrice*, œuvre de Dieu seul. Cette action, surnaturellement efficace, se poursuit à tra-

vers les médiations les plus insuffisantes sans jamais en dépendre intrinsèquement. Notre travail psycho-pastoral n'a qu'une portée « dispositive » ; il prépare le terrain à l'action de la grâce. — 2°) De rester fidèle au mouvement de la *Charité*. Celle-ci nous invite à rechercher tous *les moyens* utiles pour que nos relations pastorales soient de plus en plus souples et riches, conformes à cette médiation surnaturelle en laquelle, seule, nous mettons notre Foi.

Par ailleurs, l'examen de conscience psycho-pastoral n'est pas une introspection stérile. Réflexion sur des rapports vécus, il renvoie aux dialogues futurs. Mettant au clair les dispositions affectives qui sous-tendent une action pastorale, la psychologie collabore aussitôt à leur contrôle, à leur redressement (s'il y a lieu) et à leur maturation. S'il lui arrive de dévoiler les structures de certains « couples affectifs » entravant le progrès de la relation pastorale, elle en révèle du même coup les mécanismes redresseurs.

Car le transfert [1], en soi, n'est pas plus un obstacle qu'un moyen. L'établissement d'une relation à base transférentielle ne compromet pas plus le développement d'une saine action pastorale que l'anthropomorphisme enfantin n'empêche l'adolescent ou l'adulte d'accéder, en temps voulu, à une religion théocentrique très purifiée, voire mystique.

a) *Le dépendant passif* abordera le prêtre en attendant de lui les paroles autoritaires (sinon autorisées) qui soulagent son anxiété et lui permettent de ne pas s'aventurer seul devant Dieu.

b) *Le frustré craintif,* avide d'affection, amorcera son dialogue en espérant que le prêtre lui dispensera longtemps un amour sans danger et l'illusion de s'être livré à Dieu sans réel engagement.

c) *Le scrupuleux,* poussé par sa culpabilité imaginaire, viendra s'accrocher impitoyablement à l'homme de Dieu, qu'il torturera agressivement en empruntant les masques du dolorisme.

---

1. Pour le sens de ce mot et l'exacte portée de tout ce qui suit, on voudra bien se reporter à nos deux précédents articles : *Le transfert de la relation pastorale.* I. *L'apport du consultant* (*N.R.Th.,* avril 1959, pp. 400-411) ; II. *L'apport du conseiller* (*N.R.Th.,* septembre 1959, pp. 824-835). — Dans une fiche excellente que vient de publier l'abbé F. Coudreau (« Simples conseils aux catéchistes d'adultes », *Vérité et Vie,* Strasbourg, janvier 1960, *45,* No. 363), l'auteur examine certaines conditions de *l'accueil* pastoral des catéchumènes adultes. Il invite à diriger l'attention : 1) sur l'état des *connaissances* religieuses ; 2) sur les dispositions intérieures, psychologiques et spirituelles, celles-ci étant comprises comme dispositions *morales* d'ouverture ou de fermeture à la foi et aux valeurs chrétiennes. Ce double niveau, où doit se situer la préoccupation essentielle et primordiale de tout dialogue pastoral, ne couvre cependant pas la totalité de la relation établie entre le prêtre et le consultant. Si nous y avons ajouté l'étude propre d'un autre champ de forces (dispositions psychiques ou affectives) en jeu dans le dialogue lui-même, ce n'est pas pour dispenser des autres. Applicables, si l'on veut, à des « cas difficiles », nos considérations rendront compte aussi de certains échecs, peu explicables autrement. Quant à cette médiation interférant au plan psychique, nous ne croyons pas qu'elle soit indispensable à relever dans tous les cas, mais nous ne la tiendrions pas non plus pour exceptionnelle.

Mais ce n'est là que le début. Ce qui compte, ce n'est pas qu'un transfert ait pris place dans le dialogue pastoral, mais bien ce que le conseiller en sait et ce qu'il en fera. De toute façon, qu'on le veuille ou non, ces relations connaîtront une histoire. Décrire cette histoire, étudier ce que peut devenir chacune de ces relations « typiques », ce serait composer les grandes lignes d'une psychologie pastorale, *distincte d'une psychologie thérapeutique*. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est possible que d'en tenter l'esquisse [2].

On essaiera, dans les pages qui suivent, de montrer comment des relations pastorales, même amorcées sur la base d'un transfert affectif, se transforment progressivement et *peuvent* se « résoudre » finalement en attitudes authentiques à l'égard de Dieu comme à l'égard du prêtre.

RELATIONS PASTORALES A BASE TRANSFERENTIELLE : PRONOSTICS

Au cours d'une direction spirituelle prolongée, régulière ou occasionnelle, on peut envisager trois possibilités de développement.

Premier cas : l'aspect transférentiel demeure inconscient de part et d'autre.

Ni le prêtre ni le consultant ne semblent s'apercevoir que la force du lien qui s'est noué entre eux ne réside pas dans les choses dites ou le caractère sacerdotal reconnu au prêtre, mais dans la mutualité des rôles affectifs qu'ils ne cessent d'échanger entre eux.

a) Au besoin de *dépendre* passivement, répond la valorisation que le prêtre éprouve à exercer un rôle d'autorité.

b) Au désir de *se sentir objet* d'affectueuse compréhension, répond le bonheur de pouvoir dispenser un peu de la chaleur consolante que semble appeler la charité.

c) A l'obsession de *se justifier* par mille accusations stérilement renouvelées, correspond l'infinie patience qui ferait la grandeur, à en croire certains, de l'attitude pastorale à l'égard du scrupuleux.

---

2. Pour la pastorale des scrupuleux et d'autres catégories de personnes réputées « difficiles » (alcoolisme, homosexualité, etc.), nous recommandons vivement la lecture d'un volume qui nous arrive des Etats-Unis : Hagmaier, G., C.S.P. et Gleason, R., S. J., *Counselling the Catholic. Modern Techniques and Emotional Conflicts*. New York, Sheed and Ward, 1959. Les auteurs insistent sur la nature particulière de la relation transférentielle propre à chaque cas et ne perdent pas de vue le but *religieux* (pas seulement moral) à poursuivre, même en cas d'échec thérapeutique.

Aucune maturation d'une relation transférentielle n'est probable dans ces conditions. Aussi longtemps que les interlocuteurs ne prennent pas une conscience minimale de ce qui se passe affectivement et que l'un d'eux, au moins, ne décide pas de contrôler cet élément affectif, de le dévoiler pour le réduire ou le dissoudre, la relation pastorale piétinera, non certes au plan surnaturel où les mérites de chacun peuvent être grands, mais au plan psychologique. Pour ne rien dire d'inconvénients majeurs (perte de temps, échanges de cadeaux ou de faveurs, danger réel de glissements affectifs vers des actes moins honnêtes), il y aura stagnation et peut-être, à la longue, dégoût de ces conversations où rien n'arrive.

On ne peut guère parler ici d'une évolution de la relation, mais seulement d'une lente *usure* dans la *fixation*.

Deuxième cas : l'aspect transférentiel devient conscient chez le consultant.

Il peut arriver que certains événements extérieurs (mariage, maternité, changement de domicile ou de profession, traitement psychologique) aboutissent à mûrir ou, à tout le moins, à transformer le lien transférentiel en le rendant plus conscient. C'est souvent le cas lorsque des personnes, ayant pris l'habitude d'une direction spirituelle, entreprennent ou achèvent une psychothérapie. Ces personnes rompent facilement avec leur ancien directeur et celui-ci réagit habituellement par des critiques très vives à l'égard du thérapeute. Cette situation entre probablement pour une part importante dans les malentendus qui existent entre les prêtres et les psychothérapeutes.

En réalité, il n'y a là rien que de très normal. La maturation, surtout accélérée à l'occasion d'une thérapie, entraîne chez le dirigé une série de « remises en question ». Beaucoup de relations antérieures et d'habitudes présentes lui apparaissent, à tort ou à raison, inspirées par des dispositions affectives (éventuellement névrotiques) qu'il est en train de dépasser (ou de guérir). Sa perception du monde extérieur, des personnes et des événements, change profondément. Son image même de la religion et du prêtre en est affectée. La crise qu'il traverse, rançon de cette maturation accélérée, bouleverse sa relation avec le directeur spirituel, d'autant plus radicalement que celle-ci comportait plus d'éléments typiquement transférentiels. En outre, la relation qu'il vient de nouer avec son thérapeute (surtout s'il s'agit d'une psychothérapie) attire immédiatement sur elle une bonne partie des énergies ou des besoins affectifs qui se portaient auparavant sur le prêtre à l'occasion des rencontres spirituelles.

Il y a, dans ce cas, *dissolution* du transfert et *rupture* de la relation pastorale.

Certes, l'avenir religieux du dirigé n'est pas compromis. Mais la base trop exclusivement psychologique de son rapport actuel avec le directeur s'en trouve réduite ou ébranlée. Après tout, le choix d'un directeur spirituel repose, légitimement du reste, sur certaines affinités, caractérielles ou spirituelles, les unes et les autres étant d'ordinaire mêlées. Ces affinités venant à se modifier, l'abandon parfois définitif du directeur (ou même l'abandon provisoire d'une direction spirituelle) en découle. On assiste aussi fréquemment au choix d'un autre directeur, plus conforme au rôle que le sujet, dont la maturation se perfectionne, attend du prêtre auquel il recourt avec des motifs tout autres et des attitudes fort modifiées.

Tout directeur devrait, dans ce cas, sinon comprendre ce qui se passe, au moins avoir l'humilité de s'effacer sans animosité exagérée. Ce serait le moment de se rappeler que personne n'est absolument indispensable au salut d'un de ses frères, sinon le seul Seigneur.

Troisième cas : le prêtre prend conscience de l'aspect transférentiel de la relation pastorale.

Il cherche à le contrôler, à le « résoudre » et à restaurer dans son intégrité la portée religieuse de sa médiation psychologique.

Cette troisième possibilité est évidemment celle que nous présentons comme normative ou souhaitable. Elle pourrait, avec avantage, devenir plus fréquente dans la pratique pastorale. Elle appelle quelques remarques qui suggéreront au prêtre comment aborder cette situation transférentielle (que d'aucuns redoutent à l'excès) et souligneront aussi la différence entre la conduite pastorale et la technique psychothérapeutique.

1°) Un lien transférentiel tend à s'affaiblir si les rencontres entre le prêtre et le consultant sont raréfiées, abrégées ou simplement *régularisées* (à intervalles préfixés). Refuser de multiplier les rencontres et n'admettre sous aucun prétexte des entrevues hors des dates fixées : première méthode, toute extérieure encore, pour réduire l'inflation affective et restituer à la relation pastorale le caractère « fonctionnel » (un homme y est consulté au nom de Dieu) qu'elle était en train de perdre.

Au contraire de la méthode psychothérapeutique qui cherche parfois à amplifier l'aspect transférentiel pour le rectifier ensuite à sa racine, le prêtre, en tant que médiateur religieux, aurait tort d'alimenter systématiquement le jeu affectif de ses consultants. Il ne les aiderait pas ainsi à évoluer correctement, quoique lui-même puisse y trouver, à l'occasion, une voie de facilité. C'est pourquoi il devrait s'efforcer de maintenir le transfert, là où il s'établit spontanément, dans les limites les plus étroites.

2°) Un lien transférentiel perd de sa puissance s'il est *explicitement* objet de conversation, au lieu d'être renforcé en rencontrant des conduites gratifiantes. Le conseiller spirituel n'hésitera pas à refuser certaines satisfactions attendues, tout en accueillant le consultant tel qu'il est. Il n'hésitera pas à introduire, dans ce but, une réflexion qui porte, au-delà des contenus de la conversation, sur le style de la relation elle-même de façon à inviter le consultant à s'apercevoir des nuances affectives qui figurent dans la relation. La meilleure manière de les accueillir, c'est de les mentionner.

a) Au *dépendant passif*, il ferait remarquer au moment opportun : *« Vous semblez vraiment très attaché à une solution pour autant qu'elle vienne de moi... »* Ou plus finement : *« Vous me donnez vraiment envie de trancher tous les problèmes à votre place! »*

b) A la personne *qui s'accroche affectivement* il dirait : *« Ne pensez-vous pas que vous multipliez les visites et les problèmes pour éprouver surtout le plaisir d'en discuter avec moi? »* Ou bien le cas échéant : *« Est-ce que je me trompe en pensant que vous venez régulièrement me voir chaque fois que votre mari (ou votre thérapeute) est absent? »*

c) *Du scrupuleux*, au masque souffrant, il attirera l'attention sur *« la curieuse image que vous vous faites de Dieu. Vous devez en vouloir beaucoup à Dieu pour supposer qu'il soit ainsi »*. Ou bien : *« Ne croyez-vous pas qu'en discutant perpétuellement ensemble, comme si vous étiez une victime, nous nous éloignons de la vérité? Vous êtes surtout très agressif et vous craignez qu'on le sache... »*

On voudra bien remarquer que des réponses de ce genre : 1) ne devraient être exprimées que si le contexte rend déjà la situation évidente pour le prêtre et la réflexion acceptable pour le consultant; 2) ne constituent pas une interprétation, mais un simple reflet clarifiant et explicitant ce qui se passe dans l'entretien sur le plan affectif.

Alors que le psychothérapeute pourrait, après manipulation correcte du transfert, être amené à *interpréter* (au sens strict, c'est-à-dire relier l'affectivité présente à des situations *passées*, par exemple de la petite enfance), le pasteur, lui, n'a aucune raison de refluer vers ce passé trop lointain (pour lequel il manque d'une technique sûre) mais se borne à *mentionner* certaines particularités de la situation *présente* dans le double but suivant : rendre conscients certains éléments inaperçus et les amener à se scinder, pour devenir plus authentiques, en une *visée* valable pour la relation avec Dieu et en une *conduite* valable pour la relation avec le prêtre, comme nous allons l'expliquer puis le montrer par des exemples.

3°) Un lien transférentiel verra sa *résolution* (au sens littéral : scission d'un composé en plusieurs éléments simples) dans le mouvement qui permet au consultant de *reporter spirituellement sur Dieu une partie de ce qu'il fixait psychiquement sur le prêtre* — ou encore de *ramener sur le prêtre, réellement ou symboliquement, ce qu'il fixait illusoirement sur Dieu.*

Ainsi en va-t-il du besoin de dépendance, de soutien, de purification, pour nous limiter aux trois exemples qui nous ont servi de « types » dans cet article. Tant que ces poussées transférentielles demeurent fixées sur l'homme, elles sont d'ailleurs inévitablement ambiguës et ambivalentes.

a) Sous la flatterie avenante du *dépendant passif*, couve une agressivité certaine pour un homme qui l'empêche de grandir.

b) Sous les paroles captatives du *frustré*, se dissimule la peur terrible d'être abandonné comme objet d'amour.

c) Sous les doléances du *scrupuleux*, se laissent entendre la recherche inconsciente de vengeance et son ressentiment à l'égard d'un destin qui l'a fait ce qu'il est devenu.

Or, c'est bien dans un élan *vers Dieu* qu'il convient d'être dépendant, de se sentir dans l'insécurité (« faites votre salut avec crainte et tremblement »), indigne ou coupable comme un enfant. Tant que ces dispositions intérieures se portent vers d'autres humains, fussent-ils des prêtres, elles n'ont pas l'authenticité de la maturité et n'ont pas encore trouvé leur Sujet dernier.

On en dirait autant de la crainte du jugement, de la réprimande, de la punition, comme du désir de présence, d'intervention continuelle, de sécurité, de pardon, etc. Tous ces besoins, à base instinctive, peuvent graviter autour d'une image assez infantile de Dieu en se jouant uniquement sur le plan sensible. Ils peuvent aussi acquérir une signification profondément religieuse et spirituelle à condition de ne pas être détournés sur le prêtre et vécus confusément, affectivement (et non symboliquement), dans les rapports avec lui, ce qui est le propre du transfert non « résolu ».

Indiquer et faire dégager cette signification, finalement spirituelle, aux poussées affectives dont il serait l'objet, c'est le privilège du prêtre.

Le psychothérapeute, au contraire, sortirait de son rôle ou, en tout cas, réduirait souvent ses moyens psychologiques de guérison, s'il utilisait de cette façon les réalités du monde religieux avec ses malades. Car, ne pouvant prendre sur lui une partie du poids de ces transferts *que* pour les interpréter et les guérir, il augmenterait la confusion en semblant consacrer le sens religieux d'une disposition psychique alors qu'il doit, chez son client, la remanier.

Le mouvement pastoral d'une direction spirituelle à base de transfert (à supposer qu'il ne s'agisse pas d'une névrose proprement dite, ou que la guérison soit temporairement imprévisible chez le dirigé) apparaît donc comme le suivant : ambivalence temporairement acceptée et progressivement explicitée de la relation au prêtre — orientation activement dirigée par le prêtre de certains éléments transférentiels dans une ligne symbolique, c'est-à-dire comme « signifiant » certains

aspects du mystère du salut, de la relation au Dieu transcendant et sauveur. Ces aspects de la relation seront dénoncés comme inauthentiques tant qu'ils constituent des fixations de la relation au prêtre.

Par ce mouvement progressif, où se combinent un travail d'éclaircissement intellectuel et un réapprentissage affectif, le prêtre restaure sa fonction de médiateur. Le transfert, obstacle apparent, devient un moyen et un révélateur. Le prêtre « signe voilé se transforme en voile significatif » (R. Thibaut, à propos du Christ [3]).

TROIS CHEMINEMENTS EXEMPLAIRES

La présentation de rapports, rédigés pour permettre l'analyse du travail pastoral concret, fera voir de quel « mouvement » et de quelle « scission » le transfert affectif est capable, lorsqu'il est bien conduit, dans le cadre strictement pastoral.

Nous insisterons sur le premier contact, particulièrement expressif des dispositions transférentielles du consultant, puisque le prêtre n'a encore eu aucune occasion de se manifester et que l'image qu'on se fait de lui résulte donc d'une attente largement subjective.

1. *Evolution d'une dépendance passive.*

Un vicaire de 28 ans nous décrit sa relation avec un paroissien, jeune homme de 22 ans, actuellement au service militaire, dans les termes suivants [4] :

Première visite.

C'est une personnalité très timide, marquée par la dépendance. Il frappe et attend pour entrer que j'aie non seulement prononcé la réponse, à voix normale, mais que je l'ai criée une deuxième ou une troisième fois. A son entrée, il reste debout, attend que je l'invite à avancer et à s'asseoir. Il ne retirerait pas son pardessus sans que je l'y aie formellement invité. Il me pousse donc, avant même que j'aie ouvert la bouche, dans un rôle d'autorité. Il me demande la permission pour tout. Ceci est largement inconscient chez lui : c'est une seconde nature. Toute autre conduite, en face de moi, lui semblerait déplacée.

La ligne de ses difficultés, comme il les comprend, tourne autour de son adaptation à la vie de l'armée : révélation de certains aspects de la vie sexuelle — masturbation devenant obsédante — confrontation entre une piété traditionnelle dans sa famille et les plaisanteries qu'il entend dans la chambrée— peur des filles, qu'elles soient bonnes ou mauvaises — impression que les contacts avec

3. Dans *Le sens de l'Homme-Dieu,* Bruxelles, Edition Universelle, 1946 (2e édition).

4. Les détails matériels des cas présentés sont fictifs ou systématiquement modifiés. Quant aux relations de situation entre les personnes en dialogue, elles ont été segmentées et schématisées de telle façon que toute identification concrète devienne illusoire.

un « directeur spirituel » peuvent le tirer d'affaire. Il est prêt à faire tout ce que je lui dirai, pourvu que je le lui dise. En deux visites, il a trouvé quatre fois l'occasion de me demander d'une voix presque suppliante : « Qu'est-ce que je *dois* faire, à votre avis... A ma place, qu'est-ce que vous feriez?... » etc.

Le garçon est fils unique. Il a perdu son père à six ans et a été très gâté par sa mère, aux sacrifices de laquelle il doit d'avoir pu faire des études techniques.

Attitude prise.

Mettre à l'aise, évidemment, et accueillir le jeune homme selon tout ce qu'il est. Mais refus décidé d'entrer dans le jeu transférentiel. Donc, décision absolue de ne jamais lui parler de ce qu'il *doit* faire, mais seulement de discuter ce qu'il *peut* faire et même, si possible, en lui laissant découvrir qu'il y a plusieurs solutions aux petits problèmes qu'il se pose, entre lesquelles il pourra choisir.

Je me convaincs, à la suite de ce que j'ai appris dans un groupe de psychologie pastorale, que sous l'air dépendant et soumis du jeune homme, il doit y avoir quelque hostilité prête à s'exprimer. Je refuserai donc tout ce qui peut aggraver ma position en un rôle d'autorité et n'hésiterai pas, en refusant de lui accorder ce qu'il demande (diriger sa vie à sa place), à lui faire lentement dégager son impatience, puis son mécontentement ouvert à l'égard de ce qu'il appellera, beaucoup plus tard, mon non-interventionnisme, mon attitude de « normand » et de « suisse », et finalement même de « bourgeoisisme ».

Période critique (après sept mois).

Le jeune homme frôle le laxisme en matière sexuelle. Il se révolte contre ce qu'on lui a appris, prend certaines allures désinvoltes, semble venir me voir uniquement par estime amicale, mais sans hésiter à me dire qu'il ne tire pratiquement rien des conversations avec moi.

Résultat (après deux ans et une douzaine de visites).

Le jeune homme est fiancé avec une personne légèrement plus âgée que lui, pourtant très féminine. Ils aiment sortir ensemble. Ils discutent ensemble de leur avenir et ce ne sont pas toujours les solutions de la jeune fille qui l'emportent. Lorsqu'il vient me voir, il ne me demande plus la permission de fumer, mais il m'offre des cigarettes lui-même et je n'ai garde de les refuser. Son image de Dieu a fortement évolué : Dieu est amour, maintenant, et aussi une garantie du bonheur conjugal. La masturbation a pratiquement cessé peu après qu'il eût commencé à fréquenter sa fiancée.

Son évolution me paraît bonne, bien que pas encore achevée. Il éprouve quelques appréhensions sur la possibilité d'être impuissant le soir de son mariage, à cause d'épisodes de la fin de son enfance où il croit voir une menace d'homosexualité. Il me donne l'impression de me parler comme un homme parle à un autre homme qui est aussi un prêtre. Il cherche avec moi, devant Dieu, comment éclairer davantage, non plus des questions sans importance, mais des problèmes relatifs à sa vie dans son ensemble ou à la signification profonde de ses actes.

Conclusion.

Il me semble que ce jeune homme a pu se libérer dans ses rapports avec moi de sa dépendance passive dans la mesure où il a commencé à « sortir », même à mon égard, l'agressivité que son éducation avait endiguée jusque-là. Ceci

a purifié son image de Dieu en lui permettant d'éviter les scrupules sexuels, les fuites devant la vie sociale à la caserne et à l'égard des jeunes filles. Il a pu acquérir, tout en osant se fâcher devant moi, une image de Dieu dans la ligne de l'amour. Comme on nous l'a dit au séminaire de psychologie pastorale, il y a eu « scission du transfert » : l'agressivité un peu vexante, j'ai dû la supporter, mais les facultés d'amour se sont alors épanouies se portant sur la jeune fille comme pôle réel et sur Dieu comme pôle final de sa croissance de vie.

2. *Evolution d'un attachement sur base de frustration.*

Il s'agit d'une religieuse hospitalière [5] de 32 ans qui demanda l'aide d'un prêtre, directeur d'un bureau de consultation médico-psychologique, parce qu'elle éprouvait de fréquentes crises de larmes, des sentiments de découragement et de désespoir, de complet abattement moral et spirituel. Petites impulsions ou idées de suicide. Son passé médical comportait des crises d'asthme, des vertiges et un dégoût prolongé pour la nourriture. Son poids était tombé à 55 kgs et les insomnies résistaient aux nombreux (trop nombreux !) somnifères que l'infirmière de la maison avait largement accordés sans se soucier de l'aspect psychologique du problème.

Premières visites.

Au premier contact, la Sœur donne l'impression d'une immense bonne volonté sur le point de sombrer sous une insurmontable détresse. Grand besoin de parler, avidité de se sentir comprise, soutenue, encouragée, aimée.

Famille nombreuse où la générosité était de rigueur : on devait s'oublier pour les autres, les visiteurs, les pauvres. En fait, l'expression des émotions était mal venue, considérée vaguement comme une faiblesse coupable.

Elle se souvient de son père, mort quand elle avait neuf ans, et dont elle semble avoir été la préférée, comme d'un homme assez libéral, un peu froid, très strict en matière de pratique religieuse; il y avait des veillées religieuses auxquelles les six enfants devaient prendre part. Le dimanche, la vie de famille était centrée sur la grand'messe et les vêpres. L'image qu'elle donne de sa mère est celle d'une personne exigeante, la poussant toujours en classe à de meilleurs résultats et la comparant, à son désavantage, à ses frères et sœurs. En conséquence, elle se sentait inapte et incapable d'arriver à quelque chose : elle dut, en effet, laisser ses humanités inachevées, mais la décision d'entrer au noviciat, la valorisa brusquement aux yeux de la famille.

Le noviciat se passa sans la moindre difficulté. « Sage comme une image ! » dira-t-elle un peu plus tard. Elle y vécut le prolongement d'une vie de famille et s'y sentit comblée.

Mais, en dix ans de vie religieuse, tout semblait s'être écroulé : la Sœur, plusieurs fois désespérée par le changement de Supérieures auxquelles elle s'attachait fortement, se sentait incapable de remplir convenablement son office (un des plus faciles, cependant, et bien en dessous de son talent). Elle reprochait aux Supérieures de toujours sacrifier la vie commune, la récréation, etc., aux nécessités du service hospitalier. En fait, elle ne contactait les autres Sœurs

5. Voir la note 4, page 148.

que sur le plan des paroles bienveillantes dictées par la charité. Mises à part les Supérieures, elle vivait seule. Son effondrement affectif (pleurs, tentations sexuelles, insomnies) semble avoir débuté durant une retraite dont le prédicateur lui a laissé le souvenir d'une logique froide, implacable.

Toutes ses allusions à Dieu sont en termes de bonté, générosité, providence parfaite, paternité protectrice. Il s'occupe d'elle, son enfant si indigne.

Attitude prise.

Accepter des conversations émotionnellement chargées et encourager la description complète de son état misérable (pleurs). Eviter toute consolation de type spirituel-sensible. M'en tenir au thème : *oui,* la communauté religieuse n'est *pas* une famille au sens affectif du mot — *oui,* vous y êtes *sacrifiée* au service hospitalier — *oui,* vous vivez dans la *solitude* en conséquence de votre vœu de chasteté — *oui,* vous êtes indigne, et peut-être incapable (à cause de votre caractère) de faire une bonne religieuse. Aucun effort verbal pour canaliser ses effusions ou pour redresser sa perception du réel. Laisser tomber, sans leur accorder d'importance toutes ses expressions passionnées (compensatoires) sur la bonté de Dieu : dans son état psychique, ces protestations expriment (sous une affirmation de foi) une image psychologiquement peu mûre.

Acceptation inévitable d'un transfert considérable : accrochage affectif violent du type : naufragé - planche de salut (prière pour que la planche soit autre chose qu'un bout de bois à la dérive!...). Mais aussi : rigoureuse détermination de n'accepter aucune modification du rythme des visites (une fois tous les quinze jours). Aucune prolongation de celles-ci (cinquante minutes ; pas de réponse aux lettres; pas de conversation téléphonique. Maintenir le lien humain dans ce cadre rigidement déterminé : celui d'une direction spirituelle avec accentuation de l'aspect psychologique.

Décision de référer la Sœur à un spécialiste si une détente (au moins superficielle) n'a pas eu lieu dans les trois mois — ou si des idées de suicide apparaissent.

Période critique.

Aucune. L'attitude foncièrement surnaturelle de cette religieuse opère de nouvelles synthèses psycho-religieuses au fur et à mesure que se poursuit la maturation psychique.

Résultat (après un an et huit mois).

Les insomnies subsistent, mais l'appétit est revenu. La Sœur, à la faveur de sa relation transférentielle avec moi, a osé prendre conscience de la dureté de la vie religieuse (en elle-même, pas seulement à cause de circonstances prétendument mauvaises) sans révolte excessive et de son indignité relative (pas seulement au plan verbal) sans désespoir. Elle accepte que la communauté ne puisse pas être une sorte de famille heureuse. Elle commence à accepter aussi que son milieu éducatif (familial) n'ait pas été aussi « parfait » qu'elle ne cessait de le répéter au début. Appuyée sur un témoin bienveillant, elle dégage d'elle-même une image de Dieu moins égocentrique.

Comme je suis (temporairement et à heure fixe) à son service, Dieu n'est plus tenu de l'être. Ensemble, nous pouvons chercher ce que demande le plus grand service de Dieu. Le Christ devient le rédempteur de l'humanité, non le consolateur de sa vie psychique. La fidélité de Dieu consiste dans l'accomplissement de ses promesses à long terme. La Vierge, de bonne mère qu'elle était,

est perçue comme co-rédemptrice. Et la religieuse le devient aussi, laissant en arrière la bonne petite fille qu'elle était. Ses rapports d'obéissance ne sont plus l'expression d'un souhait de petite fille « modèle », mais une reddition symbolique à Dieu, au-delà du signe sensible de la soumission aux Supérieures.

Difficulté.

Une maturation religieuse s'est accomplie, psychologiquement, en s'appuyant sur le transfert. Mais me sera-t-il possible d'arrêter ou de raréfier la relation de cette religieuse avec moi-même, sans effondrement?

J'espère que oui, pour deux raisons : d'abord, un nouveau changement de Supérieure a amené à la tête de la communauté une personne en qui la religieuse a confiance et à qui elle s'ouvre graduellement même sur le plan émotionnel. Ensuite, elle a décidé de solliciter un changement de poste et même une année d'études, qui lui permettrait de rendre des services plus conformes à ses vrais talents. Souhaitons que les Supérieures majeures évitent le contresens de voir cette démarche comme celle d'une ambitieuse, mais l'interprètent selon sa vraie signification : un effort pour se dégager des réprobations frustrantes et engager plus pleinement sa personnalité adulte au service de l'œuvre rédemptrice en train de s'accomplir.

3. *Evolution d'une scrupulosité à base d'hostilité inconsciente* [6].

Le rapport suivant, encore moins que les précédents, n'a rien d'une « recette ». Brièvement esquissée, la manière d'agir qu'on y présente est très discutable. A notre avis, le résultat s'apparente au « coup de chance ». Nous l'avons cependant retenu pour la vigueur de la description et la netteté de l'explosion affective.

Débuts de la relation.

Une femme de 25 ans m'est adressée parce qu'elle souffre de scrupules. Elle déclare qu'elle a déjà suivi les conseils de plus de cinq prêtres et que son confesseur lui a finalement dit que, dans son état, elle ne devait plus se confesser et qu'elle ne pouvait plus, d'ailleurs, commettre un péché mortel.

Elle semble fortement désappointée quand je lui réponds que, dans ces conditions, je ne vois pas pourquoi elle vient trouver un prêtre de plus.

Elle me demande alors comment un prêtre peut prétendre qu'une personne est devenue incapable de commettre un péché mortel.

---

6. Selon un remarquable article du Père N. Mailloux, O.P. (*Supplément à la Vie Spirituelle,* 15 novembre 1956, pp. 425-439), il y a au moins quatre terrains psychiques différents qui alimentent les phénomènes scrupuleux : — *l'anxiété* (panique ou peur incontrôlable, dès qu'on est confronté à la pure possibilité de tentation, de péché, ou de simple décision : phobie morale) ; *l'obsession-compulsion* (souvent à base de honte : développement d'un système de rituels, gestes et précautions qui remplacent les préoccupations de moralité vraie) ; — *l'auto-accusation compulsive* (besoin d'être humilié, puni, réprimandé : répétition des mêmes accusations dans les plus menus détails) ; *l'agressivité rentrée* (méfiance pathologique : tout a déjà été essayé, tout a échoué et personne ne peut rien faire pour éclairer « ma » conscience...). Le lecteur se rendra compte que, dans le rapport suivant, c'est du quatrième cas qu'il s'agit. L'attitude prise par le conseiller n'aurait eu aucune chance d'aboutir dans les autres cas.

Je lui réponds qu'en toute sincérité j'estime : 1) qu'une telle affirmation est très aventureuse; 2) qu'elle est libre de la rejeter et de reconquérir « le droit de pécher » ; 3) qu'elle est en train de m'opposer, de façon agressive, à son confesseur.

Elle se met à pleurer : les prêtres, dit-elle, ne sont jamais d'accord à son sujet.

Je lui demande alors ce qui l'empêche de réaborder un nouvel apprentissage moral : discerner le bien du mal — la faute légère de la faute grave. Elle soupire et prétend que je veux la précipiter à nouveau dans les angoisses dont elle est sortie.

Je maintiens, peut-être imprudemment, qu'il n'y a pas d'autre voie si elle veut guérir. Elle se lève, interrompt l'entretien et me quitte en me laissant penser que j'ai été très dur avec elle et que, dans ces conditions, je ne suis pas l'homme dont elle a besoin.

Six mois plus tard (à l'occasion de Pâques).

Nouvelle visite. Demande de confession. J'insiste pour que nous parlions, d'abord. Elle accepte et me dit à bout portant : « Vous êtes bien le seul prêtre qui m'ait jamais dit que j'avais le droit de pécher ! » Suit alors l'exposé assez laborieux de fautes sexuelles, passées et présentes. Je ne l'interromps jamais. A la fin, je demande : « Est-ce là l'ensemble de ce que vous vouliez dire en confession? ». « Oui, dit-elle, mais je ne puis absolument pas vivre en commettant des fautes graves tout le temps ».

Je lui propose de revenir examiner comment elle peut : 1) porter des jugements objectifs sur elle-même, devant Dieu; 2) éviter progressivement les fautes réelles.

Je suis convaincu que, si elle est revenue, c'est dans la mesure où elle a pu exprimer une certaine hostilité dans une atmosphère de tolérance et où j'ai bouleversé les conduites stéréotypées des prêtres à son égard.

Visites ultérieures.

L'ensemble de son histoire psycho-morale se dégage en cinq ou six rencontres : ignorances presque ahurissantes en matière sexuelle — discorde des parents — conscience morale inexistante, parce que déchirée en deux : un « surmoi » paternel et un « surmoi » maternel [7] — agressivité refoulée contre tout ce qui représente l'autorité — attitude « pitoyable » utilisée comme expression déviée des « reproches » qu'elle adresse au monde et aux personnes.

L'axe de son instruction comportait donc la pleine information sur les problèmes de la conception et de la naissance [8], des explications sur l'origine de ses doutes moraux (l'absence de cohérence entre les impératifs de son père et de sa mère), et surtout la découverte de la distinction élémentaire, trop méconnue, entre l'ordre des valeurs morales et l'ordre des valeurs religieuses et

7. On appelle *surmoi* une structure de l'affectivité intérieure (bâtie dans les six ou sept premières années de la vie, sous l'influence de l'attachement aux personnes d'où émanent les impératifs de la première éducation) qui aboutit à une régulation automatique des conduites et du sentiment de culpabilité. Le *surmoi* est souvent confondu avec la conscience morale, dont il n'est qu'un mécanisme inconscient.

8. Les personnes cultivées, en retard d'information dans ce domaine, trouvent souvent grand profit à parcourir librement tout ce qui les intéresse dans le volume, à la fois scientifique et humaniste, du professeur J. P. Bouckaert, *Comment naissent les hommes,* Desclée De Brouwer, 1948.

réalités surnaturelles. Sans doute la charité appelle impérieusement la pratique des vertus morales; mais on peut vivre ces dernières dans une inspiration purement profane et, réciproquement, la conscience vive de nos fautes morales peut servir à développer ou à raviver l'élan de la conscience religieuse.

Mais cet aspect « instructionnel » de nos entrevues n'aurait sans doute guère amélioré la situation sans l'aspect « émotionnel » de nos rencontres. Cette personne découvrit qu'elle pouvait exprimer une certaine dose d'hostilité (bien compréhensible après l'échec de sa première éducation morale) sans perdre la sympathie d'un prêtre, au contraire. En même temps, elle apprenait que sa relation avec Dieu n'était pas psychologiquement compromise dans tout cela — qu'elle était même remarquablement intacte puisque toutes les pressions intérieures qu'elle subissait comme une victime (de son « surmoi ») ne lui avait pas encore permis d'aborder et de connaître réellement la vraie liberté des « enfants adoptifs », frères et sœurs du Fils Unique.

CONCLUSION

Si les vues exposées au long de ces articles sont exactes et si les trois extraits de rapports, présentés en ces pages, ont bien valeur « exemplaire », une relation pastorale, initialement transférentielle, ne devrait ni effrayer ni décourager.

Il est vrai que le prêtre, dans beaucoup de cas, n'est le témoin de Dieu que comme *un signe voilé*. Mais l'exercice correct du mouvement symbolique, si important dans la vie religieuse, amènera le consultant à reconnaître, compte tenu de ses structures affectives, que Dieu ne pouvait se révéler pour lui, dans son mystère, qu'à travers ce voile. Esclave de déterminismes affectifs qui l'accrochent initialement aux hommes (et à cet homme particulier : l'homme de Dieu), un pareil consultant ne résoudra son transfert qu'en le scindant : dépendant d'un homme, au plan sensible, il reportera la visée de sa liberté et d'une partie de ses besoins, purifiés et spiritualisés par le jeu symbolique, vers Dieu seul dont il croira l'action salvatrice sans la percevoir affectivement ni la détecter expérimentalement.

« Pour se savoir humain », écrivait très profondément M^me^ Françoise Dolto, « il faut se connaître *dépendant* des conditions sensorielles et *libre* dans les relations symboliques [9] ».

Ainsi, pour vivre religieusement une direction de conscience, certaines personnes devront projeter leurs besoins affectifs, encore inconscients et incontrôlés, sur un homme et libérer progressivement leurs visées spirituelles en les jouant sur le plan symbolique.

En d'autres termes, de nombreux consultants, dont la maturité psychique n'est pas achevée, doivent découvrir le sens complet de la

9. Dr. Françoise Dolto, « Acquisition de l'autonomie », dans le volume *Limites de l'humain*, Etudes Carmélitaines, Paris, Desclée De Brouwer, 1953, p. 137.

médiation du prêtre et même de l'Eglise. C'est là, si nous ne nous trompons, un des buts les plus élevés du travail pastoral.

*
* *

Parlant de l'étape (œdipienne) où le petit garçon découvre que l'objet de son amour (la mère) se révèle soumis à la loi de l'autre (le père), le Dr J. Lacan a cette formule saisissante : « *Il découvre la relation de la Mère à la parole du Père* ». Plaise au ciel, comme le souhaitait récemment le Dr Serge Leclaire, que « *sa mère qui devait être la médiatrice et la voie ne s'impose plus comme but et comme objet* [10] ».

Découvrir la relation de l'Eglise à la parole de Dieu correspond, à un autre âge, à cette même dialectique.

Pour ceux qui n'abandonnent pas l'idée de l'unité foncière du « composé » humain, les processus d'enfance spirituelle comportent quelque analogie avec ceux de l'enfance psychique.

Quoi qu'il en soit de ces rapprochements, sans doute éclairants pour certains lecteurs et sibyllins pour d'autres, il nous suffit d'avoir montré que la « résolution » du transfert met en œuvre la scission de plusieurs composantes affectives dont une part seulement est destinée à évoluer, au plan spirituel, en se portant authentiquement vers Dieu.

Dans ce « mouvement » pastoral, le prêtre trouvera plus d'une occasion de renfoncement, en particulier aux joies d'un dialogue facile aux intuitions d'autant plus trompeuses qu'il est lui-même plus sensible au transfert.

Quant aux consultants, s'ils appartiennent aux catégories que nous avons décrites, ils s'estimeront heureux, en somme, d'avoir vécu une relation transférentielle, et plus heureux encore de l'avoir dépassée.

« Ce prêtre, cet homme de Dieu », me confiait un savant (aujourd'hui décédé), « j'ai mis vingt ans à le découvrir comme je le vois aujourd'hui. Il ne me disait rien — ou presque. C'est pourquoi, chaque fois que je cherchais à m'éclairer, c'était à lui que j'allais ou que je pensais pour retrouver, à ma façon, l'image de Dieu ».

A. Godin, S. J.
Professeur de psychologie religieuse au Centre International « Lumen Vitae ».

Bruxelles
184 rue Washington.

10. Dr. Serge Leclaire, « L'obsessionnel et son désir », dans l'*Evolution psychiatrique*, 1959, 3, p. 401.

NOS CORRESPONDANTS

Le Père G., professeur de pastorale au Canada, réagissait au premier article sur le transfert (*N.R.Th.*, avril 1959) en écrivant : « *J'aurais une hésitation au sujet de l'assomption, dans la relation pastorale, des faiblesses psychiques ou des processus inconscients défectueux. Ainsi, p. 409, lors d'un excès de soumission, le directeur devrait-il vraiment* » accepter le poids de cette soumission pour en reporter la signification sur Dieu ? » *Ce problème est complexe, mais je vois quelque danger à vouloir assumer la contamination psychique ou l'infantilisme de l'humain et du surnaturel.* »

Votre lettre amicale m'a bien encouragé tout le long de la rédaction des deux articles suivants. Comment nier, me disais-je, comment esquiver le fait que nous rencontrions des faiblesses et infantilismes psychiques dans la façon même dont certains nous abordent ? Et, dès lors, que pouvons-nous en faire : voilà la question. Les mûrir, certes, et les rectifier. Mais comment ? — sinon en acceptant d'en assumer initialement « le poids ». Il y a contamination initiale, soit. Aussi préférerait-on que de pareils transferts soient rares. Là où ils existent, peut-on s'y dérober ?

Permettez-moi d'ajouter que le surnaturel, comme je le comprends (œuvre de Dieu, œuvre du salut formellement considéré) ne me semble pas mis en question ni dans l'infantilisme initial, ni dans le processus pastoral que nous discutons. Il ne s'agit ici que d'étudier par quelles médiations psychologiques (et même psychiques) le prêtre s'efforcera de correspondre *mieux* à l'action de Dieu qui peut demeurer efficace en tout cas.

Peut-être ce troisième article répond-il davantage à vos difficultés... Sinon, pourquoi ne pas continuer cet échange de vues ?...

Un directeur spirituel écrit : « *Un jeune homme que vous m'avez conseillé de confier au Dr. X. suit effectivement un traitement depuis dix mois, à raison de trois séances par semaine. Or il me supplie de prendre une décision quant à ce traitement dont il ne voit aucune issue. Lorsqu'il parle de son désarroi de ne pas voir un progrès, le médecin dit que c'est normal et se refuse à lui donner la moindre explication. Je crois comprendre que cette attitude est correcte puisque le malade doit se découvrir à lui-même. Mais il me revient concrètement de l'encourager à continuer ou à cesser... Estimez-vous qu'après dix mois je doive vraiment l'encourager à poursuivre ?* »

De votre description (fréquence des visites), il est permis d'inférer qu'il s'agit d'un traitement psychanalytique proprement dit. Dans ce cadre-là, il est tout à fait normal que le traitement prenne de un à trois ans (bien entendu, cette manière de parler signifie qu'il est impossible d'arriver à une approximation réelle). Il est normal que diverses phases psychologiques du traitement se traduisent, en parlant à des tiers, par des plaintes et des « désolations ». Au surplus, le Dr. X. est connu comme un homme honnête ne prolongeant pas un traitement sans espoir raisonnable d'un bénéfice psychologique. Rien n'empêche que vous lui signaliez vos inquiétudes.

Puis-je ajouter un avis ? Le voici : moins ce jeune homme parlera, au dehors, de son traitement, mieux cela vaudra — et surtout : la décision de continuer, d'interrompre, de recommencer ou de cesser, doit lui être absolument laissée à lui-même, sans qu'aucun conseil ne le décharge du poids d'une anxiété qui peut,

maintenant, jouer en sécurité dans le cadre de son traitement. Le décharger, même en partie, de ce poids, c'est actuellement atténuer les effets du traitement.

Le Père M. W. écrit du Congo Belge que les deux précédents articles l'éclairent sur les causes de maints échecs dans l'apostolat. Il demande des articles qui présentent une thérapeutique positive et l'exposé d'une psychologie pastorale saine. « *Ou bien estimez-vous qu'il ne peut y avoir que des cas personnels qui demanderaient un traitement individuel? Accepteriez-vous, dans ce cas, un échange de correspondance?* »

Découragé à l'idée d'une correspondance (voyez la longueur des « cas » dont le *schéma* seul est présenté dans cet article), sceptique même sur l'amélioration par des lectures de psychologie (notez cependant les références au bas de mes pages), je n'aurais confiance que dans la création de « groupes de travail » ou dans les « supervisions individuelles ». Dans votre situation, j'admets qu'une telle méthode est difficile à appliquer. Ne seriez-vous pas, cependant, deux ou trois prêtres à souhaiter cet approfondissement?... Dans ce cas, pourquoi ne pas vous réunir régulièrement pour mettre en commun vos expériences de dialogues pastoraux, les discuter ensemble, les confronter avec des publications existantes. Vous pourriez aussi, à tour de rôle, résumer les uns pour les autres un chapitre d'un livre ou un article spécialement marquant. Je reste à votre disposition, même par le canal de cette revue, si un pareil groupe était envisagé et avait besoin d'avis ou de références *pour sa propre organisation.*

A. G.

Missions 1960,
Afrique, Asie, Océanie

ESSAI DE PANORAMA RAISONNE

Le problème missionnaire est essentiellement un problème religieux; le dialogue qui doit s'établir entre le missionnaire et le non-chrétien est toujours finalement un dialogue religieux; ce que doit faire le nouveau croyant éventuel, c'est passer d'un certain monde religieux à un autre monde religieux.

Décrire les situations et fluctuations des Missions selon les fragmentations politiques ou géographiques, ce serait donc — très extérieurement — grouper des éléments hétérogènes, ou scinder des éléments homogènes.

Ce n'est point selon les limites des Etats, qu'il faut décrire l'affrontement des religions!

Les Etats, entités politiques issues souvent des entreprises coloniales auxquelles ils succèdent dans les trois continents, ne correspondent que rarement aux réalités profondes : combien de races sont coupées en deux par des frontières, combien d'ensembles économico-sociaux disjoints par elles, combien de sociétés religieuses fragmentées par elles... L'Eglise, réalité religieuse, n'est que subsidiairement compartimentée par des divisions politiques souvent précaires; elle est beaucoup plus essentiellement — surtout en des milieux agricoles, traditionnels, sous-développés — engagée dans les groupements basés sur la race, la culture, la religion ou affrontée par ceux-ci. C'est devant l'hindouisme plus que devant l'Inde, devant l'Islam plus que devant l'Egypte, devant le bouddhisme plus que devant Ceylan, que se trouve l'Eglise catholique.

La conclusion s'impose : il faut étudier l'Eglise dans les continents non chrétiens non pas d'abord selon des limites de pays, mais selon des *aires socio-religieuses*, indépendantes de ces pays. Ces aires sont, en gros, de l'ouest à l'est : l'aire « noire » animiste de l'Afrique; l'aire de l'Islam, dont il faut distinguer l'aile occidentale africaine et l'aile orientale asiatique; l'aire hindouiste qui est surtout dans l'Inde mais pas uniquement; l'aire bouddhiste, de l'Inde au Japon, avec au moins 3 secteurs : hinayaniste, mahayaniste et tantrique; l'aire chinoise aux trois religions mélangées; l'aire japonaise, parcourue aussi par plu-

sieurs courants confondus; enfin les îles innombrables où règne l'animisme océanien.

Selon cette répartition, nous devrons faire appel aux *statistiques*. Mais il faut qu'on se rende compte de l'insécurité que présentent beaucoup d'entre elles. Beaucoup de pays n'ont jamais recensé leur population; beaucoup de religions n'ont jamais compté leurs adhérents; aussi les variations dans l'estimation numérique peuvent-elles être de l'ordre de 10 %, 20 % ou même plus. On ne doit pas s'en étonner. C'est la raison pour laquelle on se préoccupera rarement de descendre en dessous des millions, jamais en dessous des milliers; c'est encore beaucoup d'audace pour bien des cas.

Ces variations ne trahissent pas seulement les difficultés éprouvées pour dénombrer les membres des groupes, mais déjà pour fixer les critères d'appartenance à ces groupes. Le chrétien est un « baptisé » et son nom se trouve dans un registre, avec un numéro d'ordre — mais le signe d'appartenance à l'Islam, la confession : « Allah est grand... », est une réalité ténue et fugace : suffit-elle à faire d'un noir d'Afrique un vrai musulman? La situation est pire pour le confucianisme par exemple, où le signe d'agrégation est inexistant.

D'ailleurs, et ceci complique encore la tâche : les habitants de certains pays appartiennent à la fois à plusieurs aires religieuses, comme en Chine et au Japon. Un recensement réaliste devrait donc donner un total supérieur au total de la population mondiale. Or tous les recensements s'arrangent pour faire coïncider leurs totaux (en y comprenant les « gens sans religion ») avec le total mondial; ils se décernent ainsi un brevet d'inexactitude, si l'on y songe bien. Nous aurons donc à être prudents; mais nous pourrons en même temps ne pas trop nous soucier de coïncidences parfaites...

Par ailleurs, les statistiques catholiques d'un pays sont à la réalité de sa vie chrétienne ce qu'une coupe microscopique est à une plante vivante : elles ne fournissent qu'un « état », et encore « numérique »; on ne peut s'en contenter. Nous aurons à décrire brièvement, pour chaque aire, l'*infrastructure pré-chrétienne* : géographique et climatique; économique, fonctionnelle et sociale; culturelle; enfin religieuse (croyances, rites, institutions).

Il faudra aussi, pour expliquer les rapports entre ces aires et le christianisme, noter les contacts « durs » d'opposition; les contacts « doux » de ressemblance; les « non-contacts ».

Par ce fond de tableau et par lui seulement, pourront s'expliquer les *moyens* d'action de l'Eglise (charité corporelle, œuvres sociales, écoles, puissances d'opinion) et les *résultats* auxquels cette Eglise est arrivée.

Il n'en faut pas moins si l'on veut avoir de l'Eglise en Asie, Afrique, Océanie, une vue organique et raisonnée.

I. AIRE AFRICAINE ANIMISTE.

La population africaine est répandue de façon clairsemée sur une « terre de soleil et de sommeil », pour reprendre un mot célèbre. L'unité d'habitat est le village ; dans beaucoup de régions, un village petit, souvent séparé de ses voisins par une assez grande distance. La distance fut, en effet, et demeure encore, malgré la construction de routes principales et les moyens de locomotion modernes, un des handicaps du missionnaire : quel temps ne consacre-t-on pas à parcourir les sentiers de brousse ? Certes l'époque moderne a vu naître des villes, parfois de grandes villes : Dakar, Léopoldville, Johannesburg ; mais pour les 3/4 au moins, l'Afrique reste villageoise. Les activités traditionnelles du continent relèvent du type primaire : chasse, pêche, cueillette aux stades encore primitifs ; élevage et culture aux stades plus évolués ; c'est dans ce milieu agricole et à son rythme, que vivent encore la majorité des missions africaines : les problèmes ruraux sont capitaux pour leur développement. Il est vrai que la terre est souvent pauvre ; le climat, chargé de fièvres ; les santés, en conséquence, se trouvent menacées. L'une des besognes des missionnaires s'exercera au niveau hygiénique et médical.

L'unité sociale traditionnelle est le clan, formé par tous les descendants d'une commune souche, selon la ligne patriarcale ou matriarcale, et d'après des successions que la tradition mémorise soigneusement. En Afrique, plus que n'importe où, vaut l'adage : « Il n'est richesse que d'hommes », forces de travail ; ce qui postule des mariages aussi féconds que possible : la richesse et la polygamie deviennent synonymes aux regards de la tradition ; et ce sera un obstacle sur le chemin de la conversion. Par ailleurs, très saine est l'idée de base qui porte à « la vie » un attachement, un respect tout spéciaux : on est allé jusqu'à en faire le concept central de la philosophie bantoue ; et c'est une idée sur laquelle on peut bâtir toute la doctrine de l'« Ego sum vita ».

Dans les milieux non-coutumiers, le clan est battu en brèche, mais il garde une réelle valeur de coagulation sociale.

L'autorité coutumière est encore aux mains de chefs, plus ou moins puissants, hiérarchisés en somme dans des sortes de féodalités ; dans les milieux traditionnels, l'apostolat a été fort aidé ou fort contrarié par la sympathie ou les répugnances du chef.

Évidemment, à cette autorité, s'est superposée une autorité à la moderne, dont les lignes d'action peuvent différer selon les régions ; les anglais ont penché vers l'administration indirecte et la juxtaposition de deux sociétés, blanche et noire ; les français ont tendu vers l'assimilation dans l'union et une administration directe pour la collectivité résultante ; les portugais vont dans le sens français ; les belges ont parlé de communauté belgo-congolaise. Et tout reste mouvant.

Les africains, au fur et à mesure qu'ils évoluent, sont saisis, au niveau politique comme au niveau moral, par une grande soif d'être respectés, et un grand désir d'être libres ; cette neuve indépendance rend plus impérieusement nécessaire la constitution d'une élite africaine, à tout degré et en tout secteur.

Il faudra longtemps pour qu'au profond de l'âme africaine disparaissent éventuellement les traits majeurs de l'héritage religieux.

Nous ne considérons ici que les races africaines au sud du Sahara puisqu'au Nord, depuis 1200 ans, l'Islam a détruit, recouvert ou accueilli les anciennes croyances, de races d'ailleurs souvent non-noires.

Comme le fait remarquer G. Parrinder, qu'il s'agisse des Soudanais, des Bantous, des Hamites ou des Hottentots : « dans le domaine religieux, il y a grande ressemblance entre bien des parties du Continent ».

Ce domaine religieux, on le caractérise, comme « animiste », croyant à des réalités spirituelles invisibles, sources de vie ou artisans de mort, selon les cas.

La plus haute de toute, c'est l'*Etre Suprême,* dont l'existence est admise par la plupart des peuples africains ; mais on le juge si lointain et si bon qu'on ne se met pas en peine de l'honorer. Plus proches, en revanche, et plus dangereux dans leur colère éventuelle, sont les esprits et les mânes des ancêtres ; il faut donc les honorer, les apaiser. La force vivifiante qu'ils donnent ou refusent, il est possible aussi, pense-t-on, de la capter par des paroles, gestes ou objets infaillibles, qui l'accumulent en quelque sorte : de là naît toute une magie, blanche ou noire, résidant en des objets porteurs de puissance (fétiches) que consacre le sorcier, en des remèdes vivifiants ou mortifères que prépare le *medicine-man.* Tout cela est « prouvé » par des légendes, « transmis » à des initiés, employé à toute occasion. Les sectes modernes y reviennent souvent, comme le prouvent maints cas récents.

La force en question n'envahit pas seulement les individus, mais aussi *les sociétés.* Les morts et les vivants, les ancêtres et les chefs en sont le support successif au cours des temps ; et les membres actuels du clan ont le droit d'obtenir et le devoir de transmettre la force vitale de la lignée.

Des *cérémonies* de communion dans les repas, des danses en groupe ; des rituels d'initiation par lesquels la jeunesse est introduite dans les secrets, la force et les devoirs des adultes, contribuent à faire de la société clanique, un groupe essentiellement religieux, en même temps que racial.

On voit les obstacles que le catholicisme a dû rencontrer et rencontre encore en Afrique Noire. Les chefs païens, les sorciers, les *medicine-man,* voient attaquer leur autorité, leur prestige, leur gagne-pain ; des éléments de la structure sociale, comme certaines formes d'initia-

tion sexuelle, l'institution matrimoniale polygamique, s'opposent à la morale chrétienne; des pratiques religieuses comme l'usage des fétiches ou de certains rites, objectivement immoraux, ne peuvent être admis.

Par contre, il y a, dans le tempérament africain, une exubérance de vie, une richesse de sensibilité, un sens de la solidarité humaine, qui renferment de grandes promesses, si on les élève jusqu'aux hauteurs de la foi. Dans les croyances mêmes, l'idée de Dieu, quoique floue, est présente : il n'est que de la sublimer ...L'idée du clan peut mener à celle d'Eglise, le clan universel de Dieu; l'idée même du fétiche (objet matériel, signe d'une force invisible) peut être corrigée pour acheminer les âmes vers un sain sacramentalisme.

Mais de telles transformations sont loin d'être achevées; disons maintenant où en est la *christianisation* de l'Afrique animiste.

En chiffres, tout d'abord (1957).

Le cercle africain animiste représentait en 1957 une population de 170 à 180 millions de personnes avec environ 19 millions de chrétiens et près de *3* millions de catéchumènes.

L'Afrique du N.-E. (Soudan, Ethiopie, Erythrée, Somalis), sur 32 millions d'habitants comptait 328.000 catholiques, et 26.000 catéchumènes surtout dans le Soudan méridional, avec 533 prêtres, 130 frères, 475 sœurs.

L'Afrique de l'Ouest (du Soudan français au Cameroun anglais) avait 2.976.000 chrétiens, accompagnés de 800.000 catéchumènes et dirigés par 2090 prêtres, 252 frères, 1844 sœurs.

L'Afrique centrale (Cameroun; ex-A.E.F.; Congo et R.-U., Guinée espagnole) venait en tête avec 7.292.000 chrétiens, 1.450.000 catéchumènes, 3896 prêtres, 1603 frères et 4889 sœurs.

En Afrique orientale (Kenya, Ouganda, Tanganyika, Nyassa) se trouvaient 3.741.000 chrétiens et 450.000 catéchumènes, que dirigeaient 2170 prêtres, 715 frères, 3332 sœurs.

L'Afrique portugaise annonce environ 2 millions de chrétiens, avec seulement 730 prêtres.

L'Afrique du Sud (anglaise) devait compter 1.500.000 chrétiens noirs.

Quant à l'Afrique insulaire : on y trouvait, à Madagascar seul, 1 million de chrétiens et 77.000 catéchumènes, avec 565 prêtres, 386 frères, 790 sœurs.

Tous ces chiffres, pris aux sources les plus sûres, restent cependant approximatifs; mais leur signification globale ne permet aucun doute.

Dans le monde non-chrétien, c'est l'Afrique qui, pour le moment, constitue l'Eglise en marche; plus précisément l'Afrique animiste, plus précisément encore l'Afrique bantoue. Sur une carte, cela veut dire une bande qui part du Sénégal; elle s'allonge dans l'Afrique occidentale sous le 10e parallèle, s'élargit au Cameroun et dans l'Angola, grossit en un bloc puissant, dans le Congo Belge, le Ruanda-Urundi et l'Afrique orientale anglaise, atteint enfin la côte au Mozambique, et ressurgit dans l'Est de Madagascar. Cette bande a jusqu'ici pro-

tégé l'Afrique centrale et méridionale contre l'Islam; mais nous reverrons comment le flot musulman accroît sa poussée Nord-Sud.

C'est pourquoi, il importe que l'Afrique Noire, chrétienne à 10 ou 12 %, possède de plus en plus une connaissance religieuse sérieuse et des structures socio-religieuses robustes. Nous n'admettrions pas telle quelle la boutade fameuse : « Nous avons beaucoup de baptisés; il s'agit d'en faire des chrétiens ». Mais si l'on entend le mot : chrétiens en un sens plein, elle a son âme de vérité.

Les chrétiens ont des *corps*, qu'il faut *guérir* et affermir : c'est l'œuvre des hôpitaux, des dispensaires, des léproseries, etc. Toutes ces institutions font (1950) 29 millions de consultations, entretiennent 25.000 lits, soignent plus de 21.000 lépreux. Proportionnellement, c'est en Afrique anglaise (Basutoland et Rhodésie notamment) puis en Afrique belge, enfin en Afrique française (surtout Cameroun et Afrique équatoriale) que le travail sanitaire des missions est le plus actif.

Les chrétiens ont des *esprits*, qu'il faut *éduquer*. Les écoles sont partiellement entre les mains des missionnaires; au Congo belge, jusqu'il y a peu de temps, elles l'étaient à peu près complètement.

Pour se limiter d'abord aux écoles primaires, la palme de la scolarité revient ici au Ruanda-Urundi, au Congo belge, au Nyassa, au Basutoland; ils sont suivis par le reste des colonies anglaises, et par le Cameroun. Plus de 3 millions actuellement pour toute l'Afrique.

Pour l'enseignement secondaire ou supérieur, les territoires anglais viennent en tête, suivis par les territoires français.

Les chrétiens ont des *âmes* qu'il faut — elles aussi — *instruire* : ceci est réalisé à l'échelon local du village par les catéchistes, extrêmement nombreux, souvent dévoués, mais de science assez restreinte; à l'échelon régional par les catéchistes, moniteurs, frères, sœurs, pères, des postes et des écoles. Il est évident que de plus en plus, dans les villes, avec la naissance d'une classe de civilisés, d'« évolués », comme on dit au Congo Belge, des cercles d'études et conférences de complément doivent être organisés d'urgence; de place en place, ils existent déjà. Leurs centres d'intérêts seront non seulement religieux, mais relèvent de la formation générale ou des questions sociales, voire politiques.

Une série d'*œuvres sociales* s'élèvent en effet : coopératives paysannes comme à Kisantu; syndicats chrétiens en Afrique française et belge; mutualités... Cependant, le peu de formation et d'instruction du public rend plus difficiles qu'en Europe la compréhension des buts et la prise des responsabilités par l'autochtone. C'est la jeunesse africaine actuelle qui pourra seule répondre à plein, une fois préparée.

Des *œuvres de presse*, notamment en Afrique équatoriale, centrale,

orientale et dans le Basutoland s'attachent à former par des journaux périodiques, dont quelques hebdomadaires très répandus en langues indigènes, en anglais, en français, une opinion publique conforme aux principes chrétiens.

Un réseau d'*œuvres de jeunesse* est en voie d'établissement; le scoutisme, les patronages ont essaimé en Afrique, selon leurs formules européennes ou des adaptations locales. La J.O.C. existe en bien des points du continent africain (Congo — Cameroun — etc.) ; des essais d'Action Catholique sont faits parmi les élèves de l'enseignement secondaire et supérieur.

La *vie familiale,* aussi, commence à s'appuyer sur des œuvres de Jeunes Foyers, petits noyaux encore rares, mais déjà très fructueux.

Les *cadres autochtones* se forment ainsi peu à peu. En quelques domaines, ils existent déjà fortement. C'est le cas pour les catéchistes, moniteurs et instituteurs, ils sont le plus nombreux en Afrique centrale, puis en Afrique orientale, enfin ailleurs; le total s'établit aux environs de 80.000 (1957).

C'est encore le cas pour les séminaristes, dont le nombre s'élève dans l'Afrique animiste à environ 1600; chiffre gros et petit tout ensemble : 1600, c'est beaucoup; 1 par 12.000 chrétiens, ce n'est pas beaucoup et, en tout cas, c'est trop peu. C'est le cas pour les vocations religieuses : elles sont groupées dans des congrégations autochtones ou entrent — de plus en plus — dans les congrégations missionnaires internationales. Les *Sœurs* africaines (non comprises les sœurs « européennes » d'Afrique du Sud) sont environ 16.000 dans les territoires de la S.C.P.F. L'Afrique orientale, l'Afrique centrale et l'Afrique insulaire montrent les plus beaux succès sous ce rapport.

Les *Frères* (religieux non-prêtres) africains comptent environ 700 personnes en 1950 et dépassent actuellement les 3.000 (S.C.P.F.).

La réussite la plus essentielle et la plus belle se situe dans le secteur *sacerdotal.* Certes la plus grande partie des prêtres d'Afrique sont encore des étrangers, mais la proportion de prêtres africains en Afrique animiste augmente nettement; de 1000 à peine en 1950, ils passent à environ 1500 en 1955, à plus de 1800 en 1958.

Les évêques d'Afrique, dont l'un est un noir américain, sont au nombre de 14 en 1956 et 25 en 1959; proportion encore minime sur 227 sièges d'Afrique animiste..., mais qui ne peut manquer de grandir assez vite.

Quelques *dangers* menacent la chrétienté d'Afrique animiste : la pénétration du matérialisme occidental tend à miner en même temps la simple robustesse de la foi, et la fidélité de la pratique religieuse; l'appel de population qu'exercent les villes et régions industrielles et commerçantes tend à vider puis à rompre les cadres ruraux et les rythmes agricoles sur lesquels était bâtie la « Mission » ; celle-ci, sous

peine de périr, devra modifier ses structures, ses méthodes et même son atmosphère ; les aspirations nationales, légitimes mais souvent passionnées, ont tendance à voir dans l'Eglise, encore fort occidentale dans son personnel, ses bâtiments, ses habitudes, une forme d'européanisme, de colonialisme, en tout cas de tutelle étrangère. Seul, un développement rapide — mais sérieux — d'une élite africaine — cléricale et laïque — et la mise en place de cette élite aux postes responsables pourra permettre de traverser sans crises mortelles une période de transition qui devient de plus en plus délicate. Ne cessons pas de relire sur ce sujet l'encyclique *Fidei Donum*.

II. AIRE MUSULMANE

On a dit que l'Islam était « la religion du désert », et « la religion des arabes ». La première de ces affirmations est jusqu'aujourd'hui corroborée par la *géographie*. L'aire de l'Islam comporte en effet deux « ailes », si l'on peut dire. L'aile occidentale, qui comprend l'Afrique du Nord, de ses rives méditerranéennes au 10e parallèle environ, se compose de fait de steppe et maquis méditerranéens, de steppe sèche, et surtout des déserts sahariens. Seule la vallée et le delta du Nil y mettent leur ligne verte. L'aile orientale, pour la Turquie, l'Arabie, le Proche-Orient, le Moyen Orient jusqu'au Pakistan ouest mérite les mêmes qualifications, sauf dans l'« Arabie heureuse » du S.O.

En la plus grande partie de l'aire islamique, c'est une *population* clairsemée, qui se disperse. Le gros des forces est tassé aux régions plus humides. En Afrique, au nord et au sud du Sahara, une frange méditerranéenne et une frange tropicale, plus la vallée et surtout le Delta du Nil ; en Asie, à nouveau, la frange méditerranéenne, certaines parties de la Turquie, de la Mésopotamie ; beaucoup plus humides et verts : le Pakistan oriental et ses deltas plats ; l'île de Java et ses arêtes (près de 400 hab. au km²). Par contre, l'Afrique occidentale française en a 100 fois moins (3, 6) de même que l'Arabie Séoudienne (3, 5) ; la Perse ne dépasse guère les 10 habitants au km².

L'ensemble forme un bloc de 320 à 380 millions de croyants, prélevés généralement sur des races vigoureuses, que le combat pour la vie a durcies ; races simples, mais fières et hardies : arabes d'abord et c'est la langue arabe qui demeure l'idiome sacré ; mais ensuite berbères, turcs, afghans, mongols, malais, etc., une babylone de races, dont le lien le plus vrai est la religion. Parmi les vertus de ces peuples, deux méritent d'être soulignées, car elles offrent des *pierres d'attente* au message évangélique : une idée très vive de la « communauté » religieuse des croyants et des devoirs réciproques qu'elle impose à tous ses membres ; une propension à l'hospitalité, avec ses obli-

gations fort nettes envers l'autre. Ebauches ou préludes de la « société d'amour » qu'est l'Eglise.

Dans le « trésor révélé » de l'Islam, certaines vérités, parfois empruntées au Christianisme, rendent en effet un son chrétien ou préchrétien. L'absolue unicité et unité, autorité et miséricorde de Dieu; le caractère unique de la Révélation définitive, l'immortalité de l'âme, et les sanctions qui l'attendent, bonnes ou mauvaises; l'attitude religieuse de « patience humble » et d'entr'aide sociale, qui fait penser aux « pauvres en esprit ».

En revanche, d'autres vérités semblent barrer la route à l'Evangile : l'Unité sans fissure de Dieu fait refuser la Trinité; et sa majesté ne s'accommode pas des abaissements de l'Incarnation. Son autorité pèse d'un tel poids éternel (« c'était écrit ») que la liberté humaine semble réduite à bien peu de chose... L'Islam signifie essentiellement : « soumission à Dieu ». Du côté de la morale et du code social, il faut signaler, au passif, la place inférieure faite traditionnellement à la femme : le mariage n'est pas indissoluble, ni unique : la répudiation est possible, et la polygamie autorisée; la vie sociale est réduite, puisque des appartements séparés et le port du voile coupent encore en certains pays la femme de la vie courante, au grand dam de son développement...

L'ensemble des croyances, prescriptions, traditions, coutumes islamiques, codifiées dans une langue unique, imposées partout où la doctrine nouvelle fut portée, a créé, depuis douze siècles, un réel « monde musulman », qui garde de lui-même une conscience profonde et une cohérence instinctive, redoutables à tout effort de pénétration religieuse. L'Islam n'est guère pénétrable — et ne fut guère pénétré. Bien plus, il a manifesté lui-même, vis-à-vis d'autres mondes, culturels et religieux, une puissance de pénétration marquée.

Se répandant triomphalement en deux siècles sur l'Afrique du Nord et le Proche-Orient, déferlant plus tard sur l'Inde, enfin jusqu'en Chine, en Indonésie, l'Islam garde de ces prodigieuses époques un sens communautaire et impérial; ce sens, endormi ou écrasé sous le pouvoir colonial européen, s'est réveillé peu à peu et redressé depuis 50 ans; dans toute une partie du monde, le sursaut anti-colonial, le sursaut islamique, le sursaut « arabe » se recouvrent à peu près. Ils s'opposent à la fois à l'Europe et à l'Eglise. Mais ces rêves d'expansion, politique et s'il le faut violente, se complètent d'une pénétration pacifique que réalisent, à notre époque, notamment dans l'Afrique et l'Insulinde, des marchands, des derviches, voire de vrais « missionnaires »; ceux-ci sont formés et soutenus par les traditionnelles « confréries » musulmanes, par des universités telle Al-Ahzar au Caire,

même par des gouvernements officiellement islamiques. En Afrique, dans l'Insulinde, l'Islam est en marche, bien qu'il soit très difficile de mettre en chiffres les situations.

A. *L'Islam africain et les Missions.*

Du Nord au Sud, l'Islam africain (70 à 80 millions?) se divise en trois bandes dont l'intensité musulmane va décroissant, en nombre comme en science, en qualité, et en résistance aux missions. La première bande, Maroc-Algérie-Tunisie-Libye-Egypte, ne comporte guère de noirs et est musulmane pour 90 % au moins de ses habitants; les chrétiens sont des « européens »; il n'y a guère de catholiques autochtones.

La seconde bande, Maroc Espagnol-Soudan Français-A.O.F.-A.E.F. (partie Nord)-Soudan égyptien-Ethiopie-Erythrée, est islamisée largement. Le pourcentage musulman est de 60 à 65 % au Soudan égyptien (Nord) et au Maroc Espagnol; de 60 % environ au Soudan français, au Nigéria (Nord), Erythrée; il n'atteint que 35 % en Ethiopie (orthodoxe et animiste). La présence catholique se manifeste au Sud du 10e parallèle, et toujours parmi les africains animistes; notamment à la Côte d'Ivoire, à la Côte d'Or, au Togo, au Dahomey, au Nigéria. Le sud de ces régions, fortement occupé, résiste nettement à la poussée islamique. Le Soudan méridional compte de son côté 200.000 chrétiens.

La troisième bande connaît des *infiltrations musulmanes* : elle comprend le Cameroun (septentrional et central; 25 %?), le Tanganyika (20 %?), le Kenya (10 %?), Madagascar (10 %?). Dans ces régions africaines, par ailleurs, le christianisme connaît de beaux succès; il espère bloquer l'Islam. Il faut cependant noter que, là comme ailleurs, les animistes un peu sérieusement islamisés deviennent pratiquement irréductibles. Tout musulman est engagé dans un système général de vie, et non pas seulement dans quelques croyances et quelques pratiques; y renoncer équivaudrait à la mort civile et même exposerait, selon la lettre du Coran, à la mort tout court. Qui abandonne l'Islam est excommunié par sa famille et son milieu comme parjure et renégat; si le pays qu'il habite est régi par le droit coranique, il est condamnable officiellement, comme criminel social et politique, à la peine capitale.

C'est dire que plus on remonte de l'Afrique Centrale vers l'Afrique du Nord, plus les conversions de l'Islam sont rares, pour devenir finalement presque inexistantes.

L'action que peut mener et que mène dans ce milieu l'Eglise ne peut être que de « présence ». Une présence pure et simple, à la manière de Ch. de Foucauld. Une présence de charité, à la façon des Sœurs

Blanches et des autres religieuses. Celles-ci font porter leur effort principal sur la jeunesse et le milieu féminin, souvent abandonnés et retardataires, et cet effort leur vaut un immense respect, une grande affection, qui préparent le passage de la grâce.

Présence de l'enseignement aussi, quoique nécessairement restreinte en terre très islamique, qui atteint pourtant des milliers d'enfants dans la bande septentrionale et, de plus en plus quand on va vers le Sud. Mais, actuellement, au Soudan et en d'autres terres musulmanes du Nord, l'existence de ces écoles est menacée.

Ces écoles ont d'ailleurs posé récemment l'épineux problème de l'enseignement religieux : est-il prudent d'admettre les musulmans qui le désirent aux cours de doctrine catholique?... Et pour ceux qui ne le désirent pas, est-il permis d'admettre dans nos écoles un cours de doctrine coranique? Sous des poussées officielles irrésistibles, on s'y prête, mais en dehors des horaires, des locaux, et des professeurs habituels...

Présence chrétienne, enfin, des exemples que donnent (mais encore trop imparfaitement, trop incomplètement) les groupes européens.

B. *L'Islam asiatique et les Missions.*

L'Islam d'Asie subsiste partout dans des Etats indépendants (ce qui n'est pas encore le cas pour l'Islam d'Afrique). Ceux-ci pourraient être répartis en diverses zones : la Turquie, très « atlantique »; — les « Etats Arabes » (unis dans une Ligue depuis le 22 mars 1945) : Syrie et Liban, Transjordanie et Irak, Péninsule d'Arabie; — l'Islam « indo-iranien » : Iran, Afghanistan; les deux Pakistans, l'Inde; — l'Islam « indonésien » : Malaisie, Indonésie.

L'attitude de tous ces pays vis-à-vis du christianisme est plutôt de défiance; mais les nuances sont fort diverses.

En *Turquie,* les pressions, officielles d'un Etat laïque et privées d'une population musulmane, pèsent lourdement sur un groupe chrétien, dont la grosse majorité se trouve à Constantinople même. Si l'on comptait encore, en 1927, 257.000 fidèles sur 13.500.000 habitants, en revanche en 1959, sur 25.000.000 habitants, ils sont 280.000. Les catholiques de tous rites ne sont qu'environ 50.000.

La péninsule *arabique* est fermée à l'apostolat de façon totale.

L'*Iraq* renferme 185.000 catholiques, de rite chaldéen surtout, que leur foi handicape du point de vue légal et social.

En *Syrie,* il y a 140.000 catholiques surtout de la région d'Alep, 329.000 dissidents, 3.500.000 musulmans. L'Islam n'est pas strictement la religion d'Etat, mais l'Etat l'assure de son attachement; les écoles privées sont permises, mais l'Etat les surveille de très près.

La *Jordanie* a quelque 80.000 catholiques parmi 1.500.000 habitants.

De tous les « pays arabes », le *Liban* est le seul qui compte une part très considérable de catholiques. La population se répartit en effet comme suit : catholiques : 545.000, surtout maronites; dissidents : 215.000; non-chrétiens : 500.000.

Malgré la défiance des musulmans, anciens conquérants, envers les chrétiens, anciens vaincus, l'Eglise jouit comme telle d'une grande liberté. Toutefois, dans le domaine de l'enseignement, l'Etat témoigne d'un esprit de contrôle strict inquiétant.

L'*Afghanistan* est fermé totalement en fait. L'*Inde*, où l'Islam n'est que minorité, est sous un régime pro hindou qu'il faudra exposer plus loin.

Le *Pakistan* se trouve à peu près dans les mêmes dispositions que les Etats arabes. Toutes les religions sont admises, mais pourtant l'Islam est « effectivement », malgré des déclarations officielles, la religion de l'Etat. Les 290.000 catholiques environ ont droit à la pratique de leur religion; mais l'activité apostolique et les conversions sont difficiles; les progrès sont donc lents.

Dans tout le Proche-Orient et le Moyen Orient islamiques plus encore que dans l'Afrique islamique, la situation de l'Eglise chrétienne est toujours plus ou moins celle d'un groupe toléré.

L'apostolat est donc aussi celui de la présence. Présence de l'exemple; présence de charité. La charité médicale, notamment : c'est ainsi que des religieuses, médecins et infirmières, sont très prisées au Pakistan, où le gouvernement leur accorde confiance, louanges, soutien...

La charité éducatrice aussi : Les gouvernements pro-musulmans ne peuvent manquer de reconnaître les mérites chrétiens en ce domaine, notamment à Bagdad (Collège), dans le Proche-Orient et surtout au Liban. L'université S. Joseph à Beyrouth délivre des diplômes de médecin, d'ingénieur, de droit, de littérature, et s'est spécialisée dans l'étude et l'impression d'œuvres arabes. Un tel établissement est fort efficace pour aider à structurer une élite dans les minorités catholiques, généralement fort faibles, du monde musulman proche-oriental, et d'abord pour leur assurer considération et estime...

La charité, enfin, dans le dévouement à la chose publique. Au Liban, en Indonésie, des chrétiens, parfois des catholiques ont occupé avec honneur de hautes responsabilités dans la marche vers l'indépendance ou déjà dans l'exercice de celle-ci.

La situation catholique, dans l'Islam d'Asie, est délicate; d'autant plus délicate que, dans cette partie du monde, les puissances politiques, jadis colonisatrices, sont classées comme « chrétiennes »; inversement, les chrétiens, au sens religieux du terme, peuvent apparaître comme des émissaires des impérialismes politiques; le fait est particulièrement dangereux dans les Etats « jeunes », et lequel de ces Etats ne l'est pas?

III. AIRE HINDOUE.

Pour beaucoup de gens, l'Inde et l'Hindouisme sont des termes synonymes; on dit indiens, hindous, à peu près indifféremment. Il y a là une grosse erreur.

L'Inde est une aire géographique où voisinent des groupes reli-

gieux divers : hindous en effet, musulmans, chrétiens, sikhs, sans oublier des bouddhistes dont le fondateur fut de l'Inde, *indien.*

L'Hindouisme en revanche est un groupe religieux, dont les membres, les hindous, ne se trouvent pas uniquement dans l'Inde (plus de 320 millions si l'on englobe les primitifs), mais au Pakistan (15 millions), à Ceylan (1.500.000), en Birmanie (500.000), en Malaisie (près d'un million), à l'Ile Maurice et au sud-africain (200.000 ou 300.000 chaque fois?). L'hindouisme colore d'ailleurs de façon très reconnaissable les conceptions religieuses et culturelles de beaucoup d'indonésiens...

Germé dans une terre tropicale, dont il partage la luxuriance, à la fois multiple et un peu monotone, cantonné assez nettement dans un sous-continent distinct, l'hindouisme unit à une immense inconsistance dogmatique, une cohésion sociale étonnamment forte...

Sur le fond d'un monisme philosophique hérité des grands penseurs Shankara, Ramanuja, Vallabha, s'agite un monde d'« illusions » étagées des plus hauts cieux aux plus profonds enfers. Les « êtres », selon leurs mérites, dans leurs naissances successives, montent et descendent les étages de ce monde. Au sommet, une collection de trois dieux : Brahma, Vishnou, Shiva, mais eux-mêmes sont polymorphes dans leurs manifestations ; en dessous une république féodale de dieux mineurs ; puis les hommes, dont les prières et offrandes montent vers ces grandes et petites divinités, ensuite les animaux, les « ombres », les démons.

Un polythéisme : provisoire, à l'échelle du peuple, mais que le regard du sage doit percer comme une fumée dansante pour atteindre le Réel unique.

Celui-ci est en fait inexprimable... Aucune croyance, dit donc l'Indien, n'est méprisable ; chacune esquisse une approche de l'indicible ; aucune n'est absolue, car aucune n'y atteint totalement. A chaque homme selon sa naissance, de rester dans « sa voie » à lui : il lui est « marié » pour l'éternité, comme dit Gandhi ; se convertir aurait aussi peu de sens que pour un rosier de vouloir devenir orchidée ; il faut rester et croître dans SA religion.

On pressent immédiatement combien l'hindou cultivé, persuadé du « relativisme » de toute foi, sera, pour le christianisme, à la fois respectueux et impénétrable, accueillant et réservé... Mais ce qui a rendu la masse vraiment hindoue réfractaire à l'apostolat, c'est sa structuration rigide en un système social basé sur la grande famille et les castes — et qui, malgré la lettre des lois, garde de la force : en principe chacun naît, vit, mange, se marie, travaille, se récrée, meurt dans son groupe ; de ce groupe à la fois religieux et social, il dépend comme le rameau à l'arbre. S'en séparer, c'est renoncer à sa famille, aux amitiés, aux emplois, aux contacts sociaux : s'excommunier soi-même,

mourir de solitude, et parfois de faim. Peu de vrais hindous ont le courage de quitter ainsi tout, pour suivre le Christ. C'est une des raisons pour laquelle, au moins aux temps modernes, l'Eglise n'a pu guère pénétrer ces vrais hindous.

Il est encore un autre motif, plus occasionnel mais aussi puissant. Dans l'Inde actuelle, l'hindouisme est puissamment majoritaire (85 %) et ses tenants les plus fanatiques (Arya Samaj, Mahasabha) ont tendance à poser une double équation : indien = hindou; converti quittant l'hindouisme = traître abandonnant l'Inde. Malgré la liberté de « foi, pratique et propagation » proclamée pour toute religion dans la Constitution, beaucoup de personnes, d'institutions, de gouvernements de provinces (Madhya Pradesh, etc.) cherchent à enrayer la conversion des indiens au christianisme, ou — s'ils sont chrétiens — à les reconvertir à l'hindouisme. Divers moyens sont mis en œuvre : pression sociale privée ou vexations officielles; décrets, procès, refus de visa d'entrée aux missionnaires, etc. A l'intérieur même, le travail de conquête, notamment parmi les aborigènes, races très anciennes, assez primitives et d'ailleurs non-hindoues, rencontre des obstacles, des critiques, des contre-mesures systématiques; l'hindouisme accuse les missions de conversions en masse, forcées, intéressées... De la sereine sphère d'une rivalité dans la vérité ou la charité, les efforts chrétiens et les contre-efforts hindous ont été attirés au niveau des luttes partisanes.

Quelle est, une fois ainsi décrite l'atmosphère, la *situation chrétienne* dans l'aire hindoue?

En dehors de l'Inde, les minorités indiennes jouissent naturellement d'une plus grande liberté de conversion qu'en Inde même; et il semble qu'on pourrait les pénétrer un peu plus aisément : la chose, pourtant, ne se fait pas, faute de missionnaires qualifiés; c'est à peine s'il est assez de prêtres pour s'occuper, en Afrique du Sud ou ailleurs, des quelques milliers d'Indiens catholiques. Dans l'Inde même, nous venons de dire quelles sont les conditions générales; elles n'empêchent pas cependant les chrétiens d'être 5.500.000, répartis en différents rites et sous différentes Congrégations.

Le groupe le plus ancien est celui des chrétiens de rite syriaque (syro-malabar, syro-malankara); situés au Sud-Est de l'Inde (Etat de Kerala) ils représentent le bloc le plus compact sur un territoire relativement restreint : environ 1/3 du total. Les orientaux dépendent des évêques de telle ou telle branche, selon l'appartenance de leur famille, de leur baptême et non d'après leur fixation dans un territoire qui leur serait exclusivement réservé : dans cette région de l'Inde, un même territoire compte des catholiques syro-malabars, syro-malankaras, et latins (non comptés ici); ces chrétiens sont très divisés, ce qui a permis la venue au pouvoir des communistes et une persécution

scolaire, mais cette persécution même a réveillé les chrétiens, qui ont recouvré leur liberté, en même temps qu'un nouveau dynamisme.

Le catholicisme de rite latin réunit 4 millions de personnes, dont l'appartenance à notre foi remonte à des époques diverses.

A la colonisation portugaise, au Padroado, à l'apostolat de Xavier, de ses successeurs aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, remontent les chrétientés de la bordure maritime occidentale, qui sont parmi les plus compactes : Bombay et Poona (quelque 300.000) ; Goa (plus de 400 mille) ; Mangalore-Calicut (près de 250.000) ; Verapoly-Vijayapuram-Quilon (environ 300.000). A l'effort français, italien, à la Congrégation de la Propagande, dès le XVII[e] siècle, il faut faire honneur des missions du « Maduré », de Tuticorin à Pondichéry (au moins 600.000 personnes).

L'époque moderne a vu ses plus gros succès dans la province ecclésiastique de Calcutta, et surtout au diocèse de Ranchi, où une intense action apostolique et charitable a amené à l'Eglise environ un demi-million d'indiens... La répartition des chrétiens en Inde est donc extrêmement inégale. La vallée indo-gangétique, qui renferme pourtant les populations les plus nombreuses et les plus denses, n'a que des groupes petits et clairsemés, sauf à Calcutta. Le plateau central, déjà beaucoup moins peuplé par lui-même, n'a guère plus de fidèles. Seules les collines du Chota-Nagpur en renferment un demi-million.

Le nord du plateau deccanais est un peu plus fertile au point de vue catholique... Mais les 2/3 des fidèles se trouvent dans les Ghats ou bordures maritimes occidentales, et dans la pointe de l'Inde, depuis la ligne Mangalore-Bangalore-Madras jusqu'au Sud-extrême.

Au moment où l'entrée des renforts missionnaires étrangers est de plus en plus difficile, le Sud qui parfois regorge de vocations, à Goa, chez les syriaques... a le devoir de venir au secours du Nord, et il commence à le faire...

Quelles sont en Inde, après les points d'appui quantitatifs qu'on vient de dire, les principales lignes de rayonnement de l'Eglise?

Il faut, semble-t-il, en souligner deux : les organisations sociales dans les campagnes et certaines villes ; les universités.

Comme types d'organisations sociales rurales, on peut citer, au Chota-Nagpur, la « Coopérative de crédit » et la « Banque du riz » ailleurs dans le sud, tel essai de village chrétien ; le Centre Social (d'études) à Poona ; ou encore, à Madras, un très grand Centre Social (d'action urbaine). On y ajoutera dans le domaine professionnel des écoles qui groupent quelque 10.000 élèves ; et dans le domaine sanitaire et bienfaisant, des dispensaires avec quelque 3 millions de consultations, des hôpitaux, avec plus de 3000 lits. Mais manifestement, sauf exceptions locales, ces secteurs sont comparativement moins développés qu'en Afrique.

La situation est inverse pour l'enseignement supérieur, où l'Inde dépasse de loin tout ce qu'offre l'Afrique catholique, et même le reste de l'Asie catholique.

On y compte en effet quelque 400 écoles de degré moyen; mais encore et surtout environ 300 écoles de degré supérieur, dont une quarantaine de Collèges Universitaires (universités). Ces derniers sont loin d'avoir parmi leurs élèves une majorité de catholiques. Mais ils en forment cependant des milliers; et, parmi les élèves non-catholiques, la fréquentation des prêtres, frères, religieuses dissipe pas mal de préjugés, provoque pas mal de sympathies, et confère à l'Eglise un prestige réel, fort utile à toute l'œuvre missionnaire.

Dans le même ordre, il faut citer, récentes mais fort fréquentées déjà, des « Schools of Industrial Relations », notamment à Calcutta, Patna.

Le personnel missionnaire de l'Inde est déjà autochtone pour une large part, encore insuffisante pourtant. En 1959, on recensait près de 6000 prêtres, dont 40 % d'étrangers; environ 2000 frères, 16.000 religieuses, ces deux dernières catégories comportant une part un peu plus forte d'étrangers. Quelque mille séminaristes, dont les 3/4 de rite latin, assurent une relève d'une centaine de prêtres par an; chiffre déjà considérable, mais insuffisant.

Non plus à la base, mais au sommet du clergé autochtone, les évêques indiens témoignent de l'implantation de l'Eglise en Inde. Au début de 1956, ils étaient plus de la moitié du total. Voici quelques années déjà, leur présence au premier Synode général avait été remarquée avec faveur. L'Inde compte même un Cardinal, dans la personne de son Eminence Mgr Gracias, archevêque de Bombay.

Ainsi, l'Eglise catholique est présente en ce sous-continent. Elle a conquis 1,5 % environ de ses habitants; ils sont venus souvent de milieux humbles, et se groupent surtout dans l'ouest et le sud. Pourtant, çà et là, le niveau social est plus élevé, l'instruction plus poussée, les postes occupés plus significatifs : A Bombay, à Mangalore, dans le Kerala, au Maduré, il en va ainsi. L'hindouisme vrai n'est encore que grignoté, mais, qu'il admire l'Eglise ou qu'il commence à la redouter, on lui est présent de plus en plus.

Ce témoignage de présence active et rayonnante, les chrétiens autochtones, avant un quart de siècle, seront sans doute capables de le rendre seuls.

IV. AIRE BOUDDHISTE.

Chacun connaît le Bouddha, auquel la foule attribue, en face du réel, une attitude de passivité béate, que résumerait le mot : Nirvana. Ce raccourci n'est qu'une caricature. Le Bouddhisme est plus riche que cela, en ses visages d'ailleurs multiples.

Né dans le Nord-est de l'Inde, il ne s'est pas étendu vers l'ouest, sauf récemment, en quelques cercles d'initiés, particulièrement anglo-saxons. Mais au Nord de l'Inde, sous sa forme tantrique il a conquis le Thibet et s'est propagé vers le Sud-ouest de la Chine. Une autre forme, le Hinayana, est triomphante à Ceylan, en Birmanie, au Siam, au Cambodge, au Laos. Une troisième forme, le Mahayana, traversant puis délaissant l'Inde du Nord-ouest, a gagné par voie terrestre la Chine, la Corée, le Vietnam, enfin le Japon.

Le *tantrisme* est retranché sur le terrible plateau du Thibet, où sa capitale, Lhassa, accroche aux pentes montagneuses de grands monastères ; terre longtemps interdite, maintenant livrée au communisme.

Le *Hinayana* couvre des territoires presque équatoriaux, aux climats chauds, humides, à la végétation luxuriante : forêts immenses, vastes rizières, etc.

Régions plantureuses souvent, où l'influence occidentale fut marquée ; le plus, à Ceylan. Le Mahayana a semé des relais, maintenant disparus, dans l'Asie centrale (Turkestan, Mongolie) ; il subsiste en Chine du Nord, en Corée, au Japon surtout...

Les savants distinguent dans le bouddhisme, on le disait, bien des formes. On peut poser cependant que, pour le peuple, la thérapeutique purement morale et méditative des débuts s'est changée en une religion croyante et priante, dans laquelle le ou les Bouddhas jouent le rôle de Dieu. Sur eux, des histoires merveilleuses ; à eux, des hommages rituels ; aux moines et aux temples, respect et soutien.

L'esprit bouddhiste n'est pas facilement définissable : au-delà des rites, qui ne diffèrent pas de ceux de tout théisme, il faut sans doute noter une attitude particulière vis-à-vis de la vie et des choses : d'une part, un sens aigu de l'impermanence de tout ce qui est, dont par exemple les stances des Moines et des Nonnes, à Ceylan, ou les poésies lyriques, au Japon, donnent bien la note ; d'autre part, pour ces mêmes êtres, surtout les vivants, un respect compatissant, une douceur apitoyée. Le tout, virant vers un grand détachement qui vise à dépasser ce monde, et à atteindre l'« Autre Rive » : l'on y trouvera, si l'on est encore trop imparfait, un Paradis, un Dieu, un Bonheur ; si l'on est suffisamment décanté, un Nirvana, dont la nature indicible ne s'exprime qu'en négations dans nos langages humains... Mais combien de renaissances seront requises pour en arriver là. Heureusement, l'homme faible peut compter sur des Bouddhas exemplaires, intercesseurs, et secourables.

On voit les richesses et les lacunes d'une conception qui a vécu 2.500 ans (non sans subir plastiquement bien des modifications) et couvert — sans tirer le sabre — des cultures entières.

On eût pu croire, jusqu'à naguère, que le Bouddhisme se mourait lentement : du poids de l'âge, du manque de dynamisme des moines,

de la désaffection progressive manifestée envers le culte par les « fidèles », enfin de la concurrence occidentale, qu'elle fût missionnaire ou coloniale matérialiste.

Mais l'Europe a sauvé les Ecritures ; l'esprit conservateur de l'Asie a conservé les allégeances, au moins parmi les plus âgés des tenants ; le réveil nationaliste a ranimé le feu sous la cendre...

Toutes les terres qui furent ou sont bouddhistes viennent de célébrer le 2.500e anniversaire de Bouddha ; un Concile universel a été tenu à Rangoon, un sanctuaire international bâti ; des reliques distribuées et solennellement établies en des sanctuaires, indiens notamment. L'équation : religion = nationalité, signalée plus haut dans le couple Inde-Hindouisme, menace de gagner toute faveur dans l'aire bouddhiste aussi : Le Thibet, aussi longtemps que le communisme n'y aura pas détruit la superstition, sera identiquement terre bouddhique. Ceylan, la Birmanie, inclinent dans le même sens. Le Siam et le Cambodge sont décidément bouddhistes. Par contre, le Bouddhisme de Chine est en irrémédiable décadence. Sans doute, malgré les réorganisations et même l'esprit prosélyte de certaines sectes faut-il dire la même chose pour le Japon. Les missions dans l'aire bouddhique, impossibles au Thibet et en Chine, se réduisent donc au pourtour asiatique du sud-est et de l'est, et l'accueil qu'elles y reçoivent, quoique divers, est teinté — sauf au Japon — d'une réelle méfiance. La psychologie du soupçon, qui fait des missionnaires un des aspects de la colonisation occidentale, et de la conversion à l'Eglise, une forme de trahison, joue ici, comme dans tout système où le social et la religion sont traditionnellement et inextricablement enchevêtrés...

Ces handicaps une fois perçus, on ne peut qu'admirer, si modestes qu'ils demeurent, les progrès de l'Eglise dans l'aire bouddhique.

C'est au Siam, pays officiellement bouddhique, que les contingents sont proportionnellement les plus faibles : 100.000 pour 17 millions de bouddhistes ; ils sont d'ailleurs constitués presque totalement d'annamites sur lesquels veillent 222 prêtres, 85 frères, 404 sœurs ; les conversions proprement siamoises sont rares et souvent inconstantes ; les persécutions, ouvertes ou déguisées, n'ont pas manqué ; mais il semble que des sympathies se nouent actuellement.

Les situations birmanes sont un peu meilleures. Le Nord sauvage ne compte pas de gros effectifs, pas plus que de grosses populations. Les uns et les autres se trouvent au Sud, dans les terres humides et fertiles : 172.000 chrétiens (0,7 %) avec 228 prêtres, 76 frères et 578 sœurs.

Les groupes chrétiens sont plus compacts, relativement parlant, au *Cambodge et au Laos* (50.000 ?, 20.000 ?, un peu plus d'1 %).

De tous les pays franchement bouddhiques, c'est l'île de *Ceylan*, qui présente les meilleures proportions chrétiennes : 1/15 ; 700.000 sur une population de plus de 9 millions. Les chrétiens, pour leur immense majorité, se groupent à l'ouest du pays : Chilaw, Colombo possèdent à eux seuls les 2/3 des fidèles. Le phénomène présente les mêmes caractères et demande les mêmes explications que la côte sud-ouest de l'Inde dont d'ailleurs Ceylan dépendit longtemps ; le noyau de

base remonte au Padroado; l'effort moderne l'a d'ailleurs considérablement amplifié.

Des 437 prêtres, 300 sont ceylanais; il y a aussi 383 frères et 1701 sœurs, en majorité autochtones.

Il resterait à parler de l'Indochine, de la Corée, du Japon, mais il vaut mieux rejeter ces pays (où le bouddhisme s'est modifié et mêlé profondément à d'autres courants) en d'autres secteurs ultérieurs.

Dans le monde bouddhiste, comment travaille et rayonne l'Eglise?

Par la charité hospitalière, en Birmanie surtout, où les dispensaires donnent plus de 400.000 consultations, et où les orphelinats renferment plus de 4.000 enfants...

Par les écoles : écoles primaires — encore trop rares; écoles moyennes et supérieures qui connaissent en Birmanie et beaucoup plus au Siam une faveur étonnante et touchent bon nombre de non-chrétiens. L'apostolat doit être extrêmement délicat et réservé, au point que les Collèges ne portent pas de noms clairement catholiques : ils s'appellent par exemple — par allusion à Notre-Dame — l'Etoile.

Les conversions sont ainsi très rares au Siam; en Birmanie, elles atteignent difficilement de vrais birmans.

Il existe, cependant, entre bouddhistes et chrétiens, des attitudes communes envers (ou plutôt contre) la misère des hommes, les menaces de guerre, la poussée matérialiste marxiste. Mais, selon une parole dite en d'autres circonstances par un illustre anglo-saxon : Si nous avons des adversaires communs, nous ne sommes pas nécessairement unis. Cependant il existe positivement une commune estime de certains absolus et préceptes moraux qui permet des conversations, des unanimités partielles, et fournit une part d'explication à la pénétration chrétienne en monde bouddhique hinayāna : il y compte en fait un million de fidèles sur quelque 35 ou 40 millions de personnes... entre 2 et 3 % par conséquent...

V. AIRE DES RELIGIONS CHINOISES

On a pu intituler un livre : « Les trois religions de la Chine », désignant par là le confucianisme, le bouddhisme, le taoïsme...

Et l'on peut englober, dans le mot : Chine, ces avancées extrêmes du monde chinois que sont le Vietnam, Formose et la Corée.

La *Géographie* confirme cela : c'est l'énorme plateau tibeto-chinois que descendent les fleuves du Vietnam : Mékong, fleuve Rouge; leurs deltas ressemblent aux deltas du Fleuve Bleu et du Fleuve Jaune, issus eux aussi du même plateau. Ce sont les dernières boursouflures du continent que représentent Formose et la Corée.

Certes, les climats diffèrent, quand on se trouve au 10e, 15e ou 38e parallèle; et les races; et les situations. Mais c'est bien l'esprit de la Chine qui a moulé ces trois pays, comme on le montrerait facilement.

Voici donc un bloc immense d'environ 600 millions d'hommes. Il est sous l'influence de très anciennes et très profondes traditions, et de formidables bouleversements récents.

Traditionnellement, on pourrait dire que :

— Le panthéon et les rites funéraires des chinois sont bouddhistes, et ne demandent guère commentaire.

— La morale est confucianiste : pénétrée par la vertu du jen (humanité), sériée selon les rapports sociaux, familiaux surtout, équilibrée par une minutieuse justice (ji), elle constitue ce qu'on a appelé un « sociocentrisme » où l'équilibre social a plus d'importance que le bonheur personnel de l'individu.

Beaucoup de valeurs confucianistes, et notamment la piété familiale envers les parents peuvent être adoptées par l'Evangile, et appropriées aussi à ces idées de la Paternité et de la Filiation centrales dans le Message. Dom C. Lou Tsen ts'iang avait l'habitude de dire qu'il était devenu « chrétien parce que confucianiste ». Le « Culte » des ancêtres lui-même et celui de Confucius peuvent être compris dans un sens noble et légitime, qui n'a rien d'une « idolâtrie ». Il est sûr que l'équilibre de la morale sociale des chinois, ces « romains » d'Extrême-Orient, présente à la construction ecclésiale chrétienne de magnifiques pierres d'attente.

Le Taoïsme, religion de l'harmonie entre l'homme et le monde (microcosme, macrocosme) est devenu au cours des temps un fleuve aux eaux fort mêlées : des pratiques d'absorption mystique y voisinèrent avec des superstitions et de la géomancie; s'y adjoignit la croyance, et le culte rendu, à des esprits, à des génies. Un tour de passe-passe, très facile à des partisans de la métempsychose, fit présenter le Bouddha comme une réincarnation de Lao-Tse... Le Taoïsme devint une autre forme des activités cultuelles et superstitieuses dans le peuple de Chine. Lui et le bouddhisme n'offrirent guère à l'apostolat comme préparations que certaines formes liturgiques ou monacales, revenant en fait des attitudes religieuses générales de l'humanité.

La Chine se développa selon ces lignes, et offrit à l'Eglise d'admirables opportunités. Malgré d'anciennes persécutions, les mouvements révolutionnaires de 1927, les attaques japonaises, la seconde grande guerre, la Chine comptait, en 1947, 3.250.000 catholiques; 190.000 catéchumènes promettaient de nouveaux progrès. Il y avait 2542 prêtres chinois et 3046 étrangers; 663 et 414 frères; 4717 et 2036 sœurs; 303 séminaristes... L'enseignement moyen et supérieur était proportionnellement très développé avec 44.000 et 41.000 élèves; l'université l'Aurore à Shanghai, celle de Péking, exerçaient une réelle influence; la première particulièrement. Les dispensaires avaient donné, cette année-là, 15 millions de consultations; les orphelinats renfermaient

15.000 enfants. La presse, assez forte, comprenait même un journa quotidien, répandu en plusieurs régions.

La *Corée* qui, aux mêmes époques, dépendait culturellement de l Chine, mais politiquement du Japon, montrait, après des avatars d même nature, les mêmes signes encourageants, bien que les résultat absolus demeurassent encore assez faibles. En effet, sur 27 million de Coréens, 181.000 seulement étaient chrétiens en 1949. Ils habitaien notamment le flanc ouest du pays. Mais le clergé local comptait déj 163 prêtres, contre 89 étrangers; 7 frères contre 29 étrangers et 43 religieuses contre 44 étrangères. L'organisation des catéchistes éta particulièrement forte : 1443 personnes soit 1 pour 130 fidèles et catéchumènes... Cinq des huit diocèses étaient déjà confiés au clerg local et 85 grands séminaristes préparaient la relève.

Le *Vietnam,* en 1949, offrait un admirable spectacle chrétien, mal gré des troubles politiques fort inquiétants.

Il comptait en tout 22.614.00 âmes. Mais cette population éta inégalement répartie du Sud au Nord, tout comme la communaut catholique du reste :

Cochinchine : 5.579.000 habitants; 147.000 catholiques;

Annam : 7.184.000 habitants; 382.000 catholiques;

Tonkin : 9.951.000 habitants; 845.000 catholiques.

Soit, dans les trois régions, du sud au nord : 1 sur 38, 1 sur 1 1 sur 11. Le Delta du Fleuve Rouge marquait le point le plus intens de la pénétration chrétienne. Le personnel apostolique était pour un bonne part autochtone : 1430 prêtres devant seulement 336 étrangers 559 et 42 frères; 4.243 et 294 sœurs.

Là se trouvait la grande force de l'Eglise indochinoise, dont le ré seau scolaire, par ailleurs, était assez bon : 70.000 élèves au degr primaire; 5400 au degré moyen; 3250 au degré supérieur (ce qui n veut pas dire universitaire)...

Sur la Chine, et partiellement sur la Corée, sur le Vietnam s'es étendue l'ombre du communisme. De la *Corée du Nord,* arrivent de nouvelles de persécutions; mais la Corée du Sud connaît une bell floraison; elle groupe à elle seule plus de catholiques que le pay entier en 1945, soit 314.000 baptisés et 78.000 catéchumènes avec 23 prêtres. Le Nord-Vietnam ou *Vietminh* est aussi plongé dans les épreu ves, alors qu'il comprenait jadis majorité des chrétiens. En fait le plu grand nombre des chrétiens du Nord a émigré vers le Sud, accompagn souvent par des bouddhistes, des protestants. Ils ont formé à côt de 4 agglomérations protestantes et de 44 bouddhistes, 277 village catholiques. Au total, y compris aussi ceux qui se sont reclassés pa eux-mêmes sont descendus au Sud (novembre 1956) : 633.667 catho liques, 239.383 bouddhistes et assimilés, 2035 protestants.

Ainsi, le groupe catholique au Vietnam-sud doit s'établir comme suit à peu près : 1.600.000 chrétiens et 2000 prêtres.

La communauté, maintenant à peu près regroupée autour de ses prêtres, fait preuve d'une vitalité et d'un allant magnifiques. Le chef du gouvernement, M. Diem, est un catholique. C'est le seul Premier Ministre catholique de toute l'Asie. Il n'a pas donné de privilèges à l'Eglise, mais il lui a accordé la liberté, ce qui lui suffit. L'Eglise du Sud vietnam est promise à un très bel avenir.

L'Eglise de Chine au contraire, comme la Corée et le Vietnam du Nord, se trouve humainement parlant au fond de l'abîme.

Le communisme s'est montré, pour elle, impitoyable. Il a massacré d'un coup ou fait lentement mourir pas mal de prêtres et de fidèles; il a expulsé pratiquement tous les prêtres, frères et sœurs étrangers, après les avoir présentés, dans d'horribles procès publics, comme des profiteurs, des assassins, et les « chiens courants » de l'impérialisme américain. Pour le moment, l'Eglise de Chine ne peut plus compter que sur Dieu et sur elle-même. Où en est son clergé? On peut le diviser en trois parts. Une minorité de héros, tels le P. Tsang, l'abbé Jean Chi, ou Mgr Kiong ont résisté en face, avec autant de tranquillité que de fermeté; autour de leur tombe ou de leur prison, la communauté trouve sa force. La grande masse du clergé reste fidèle avec discrétion, et sans éclats sauve ce qui peut être sauvé. Une faible minorité de « prêtres progressistes », plus ou moins ralliés au Gouvernement et à la doctrine des « Trois Autonomies » cause scandale et inquiétude, notamment par des « consécrations » épiscopales !...

Les Frères et les Sœurs, souvent renvoyés de leurs familles, y maintiennent, y rayonnent en secret leur foi.

Le peuple chrétien est fidèle en général, il courbe la tête et attend, avec cette ténacité qui permit naguère aux japonais de survivre à 200 ans de prescription. On irait jusqu'à dire que les apostasies verbales, surtout dans la terreur d'une manifestation de foule, ne marquent guère d'abandon intérieur. L'expérience des persécutions précédentes semble promettre que la Chine catholique survivra dans l'ombre, prête à revivre à la première occasion.

Il faut aussi parler de *Formose,* la Chine nationaliste, qui avait repris l'île au Japon après la guerre, s'y est réfugiée. Jusqu'alors, le christianisme y était faible; en 1949, les deux diocèses ne groupaient que 13.000 baptisés, avec 800 catéchumènes; mais on enregistre une forte poussée vers l'Eglise.

Le catholicisme est non seulement admis, mais favorisé. Il est toutefois évident qu'à peu de distance de la Chine communiste, son sort est précaire, comme celui du gouvernement et de l'île elle-même.

VI. AIRE JAPONAISE

Le Japon était devenu, vers 1943, le « grand Japon », Dai Nippon. Il est redevenu le Japon, et même le petit Japon, limité aux quatre îles principales et à leurs dépendances. Un territoire plus réduit que la France mais dont la population dépasse les 90 millions.

Une terre âpre, de montagnes volcaniques, ne laissant place qu'à peu de terres cultivables, sur 1/6 de sa surface. Etendu sur 2000 km, du Nord au Sud, le Japon a tous les climats, mais sa situation insulaire le fait généralement baigner dans l'humidité.

Les paysages sont tourmentés et tassés; les hommes s'accumulent aux régions fertiles, se pressent dans les villes : les complexes Tokyo-Yokohama et Osaka-Kobé comptent parmi les plus gros et les plus congestionnés du monde entier.

Industrieux, le peuple japonais vit d'une agriculture intensifiée, et des industries occidentales dont il a adopté les machines, les techniques, les rythmes.

Avide de savoir et de beauté, il compte parmi les pays les plus « lettrés », les plus « studieux » et les plus « poètes » du monde.

Il conjoint curieusement une politesse raffinée, issue des traditions confucianistes et de certains codes bouddhistes chevaleresques, avec un réalisme parfois brutal, un esprit militaire marqué, et une « volonté de puissance » indubitable; il est vrai que, cerné sur un territoire étroit, il lui faut s'étendre ou périr. D'où 3 guerres, contre la Chine, la Russie, les « alliés » du second conflit mondial.

Le tout finissant dans l'horreur des destructions atomiques, et dans une défaite, une occupation, une misère qui laissèrent la nation désorientée et pantelante. Mais le relèvement est étonnant!

Le bouddhisme, on l'a dit, est en perte de vitesse; malgré les efforts de certaines sectes, il n'atteint plus la vie, ne pénètre plus les masses.

Le shinto religieux, cette religion animiste traditionnelle, qui adore les esprits de la nature, a perdu du terrain, même chez les simples.

Le shinto d'Etat, dévotion à la fois religieuse et patriotique à l'Empereur, descendant des dieux, et au Japon, terre divine faite pour mener l'Asie, avait connu vers 1940 des triomphes sans précédent. La défaite sembla le tuer, mais il revit, au moins dans ses sentiments profonds, sinon dans ses rites, dans de larges couches de la nation.

Celle-ci, pourtant, et spécialement, dans sa jeunesse, reste inquiète. En témoigne, après les hostilités, un véritable pullulement de sectes, bouddhisantes, faussement mystiques, syncrétistes, vaguement humanitaires, etc.

A tel point que le Christianisme a fort à faire pour ne pas être confondu avec elles.

Mais la grande tentation actuelle du Japon, c'est le matérialisme

dialectique ; au concret, dans le social comme dans le politique, le communisme. Celui-ci exerce sur la jeunesse un attrait extraordinaire : des référendums ont montré que dans les universités (dont l'ensemble groupe 450.000 élèves), on compte chaque fois les chrétiens par dizaines, les bouddhistes au maximum par centaines, mais l'agnosticisme, voire l'athéisme militant a des milliers d'adhérents.

Par sa jeunesse, le Japon est à la dérive. Matérialisme socialiste ; contrôle des naissances ; immoralité de la presse et des spectacles ; vogue effrénée des jeux de hasard, etc. On dirait que, devant un avenir difficile, tous les moyens sont bons pour s'étourdir.

Sauf pour les âmes qui réfléchissent, et dont Dieu croise les routes.

Avant la guerre de 1940, le catholicisme japonais était toujours soupçonné de collusion avec les puissances occidentales ; celles-ci en fait lui avaient rendu la liberté et rouvert le pays cent ans plus tôt ; on ne progressait donc au Japon que petitement et parmi de petites gens, une centaine de milliers de fidèles, sur 60 millions d'habitants, occupaient la surface du Japon actuel : quantitativement, qualitativement, assez peu de chose...

La guerre leur fut catastrophique : la plus florissante des chrétientés, la seule numériquement considérable, Nagasaki perdit, dans l'explosion atomique, ses églises et une grande part de ses fidèles ; les mobilisations avaient perturbé déjà tout le reste.

Mais, de cette mort, sortirait la vie. Car la guerre, prouvant le patriotisme des catholiques, avait contribué à diminuer les soupçons à leur égard ; et la défaite, remettant en question tous les fondements traditionnels de vie religieuse et morale, donnait l'occasion à l'Evangile de présenter sa solution. Bien des gens, en quête d'Absolu, comme ils venaient au matérialisme, au protestantisme, vinrent aussi au catholicisme. Les meilleurs en goûtèrent les richesses et en acceptèrent les charges ; il faut noter, parmi ces nouvelles recrues, beaucoup plus de jeunes (étudiants par exemple) et beaucoup plus d'élite qu'aux temps anciens. Ainsi l'Eglise dans le Japon d'après-guerre s'élève à un niveau et témoigne d'un dynamisme jamais atteints jusqu'ici.

Au 30 juin 1954, les catholiques sont 197.000 ; un an plus tard, 212.000 ; un an plus tard, 227.000. En 1959 : 266.608. Les catéchumènes oscillent, bon an mal an, entre 16.000 et 18.000 personnes.

Les prêtres, en 1959, comptent 382 japonais et 1194 étrangers, soit un pour moins de 200 personnes ; haut pourcentage que postulent la dispersion de la communauté en multiples petits noyaux, et la nécessité de catéchiser individuellement bien des convertis...

Il y a 219 frères japonais (et ± 150 étrangers) ; 3164 sœurs professes japonaises et 1073 étrangères ; 410 séminaristes, diocésains ou religieux.

La note la plus caractéristique des chrétiens japonais, c'est leur

sens du groupement, et de la responsabilité de chacun pour le progrès et l'expansion de l'Eglise : transfert dans le domaine ecclésial, de leur tendance traditionnelle aux allégeances et fidélités collectives. C'est ausi leur immense désir de s'instruire, sur la religion et sur tout sujet. S'ils sont isolés, laissés à eux-mêmes, certains convertis auraient, il faut le dire, tendance « à dériver » ; et le déchet n'est pas inconnu ici plus qu'ailleurs... Les instruments de « perfectionnement chrétien » : livres de valeur, revues largement documentées, tracts et affiches frappants, sont encore trop rares pour les catholiques, dans un pays de lecteurs insatiables ; mais on s'emploie à les multiplier. Le catholicisme, d'ailleurs, est invité à s'exprimer dans les grands journaux et à la radio, plus souvent que ne le demanderait la simple valeur numérique de ses effectifs. Et le nombre de ses établissements d'enseignement moyen et supérieur a grandi fort (Tokyo, Osaka, Nagoya, etc.). Au rythme actuel (gain interne et externe de 15.000 âmes par an), on ne sera pas loin dans 10 ans du demi-million d'âmes. Il est vrai qu'à ce moment la population japonaise, malgré un intense birth control exercé par tous moyens, même criminels, aura dépassé les 100 millions. L'on ne sera donc, à ce moment, que 1/2 % de l'ensemble.

La hiérarchie japonaise est intégralement autochtone ; les vocations surabondent, dans tous les secteurs ; l'Eglise du Japon a vraiment pris un nouveau départ.

VII. AIRES « PRIMITIVES » OCÉANIENNES

Nous ne parlerons pas des Philippines : terre « catholique » malgré l'ignorance de ses masses, et la terrible insuffisance numérique de ses élites et de son clergé. Ni de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande, pays « européens » par la race, et malgré la géographie.

Seulement, des îles innombrables du Pacifique qui sèment dans les flots leurs rocs, leurs coraux, leurs sables ; elles couvrent ensemble (pour les territoires qu'on citera plus bas, et dont la Nouvelle-Guinée fait une grosse part) deux fois et demi la superficie de la France. Dans un climat chaud, pluvieux, mais tempéré par la mer et généralement sain, y vivent des races chassées jadis semble-t-il d'Asie méridionale et d'Indonésie : Mélanésoides de Mélanésie et de Micronésie ; courants mêlés de Polynésie. Leurs mœurs et croyances ont fait l'objet de maintes études. Chacun connaît, des Mélanésoides, l'idée de mana, puissance surnaturelle en action dans le monde, et celle de tabou, interdit sacré. Les Polynésiens connaissent aussi le tabou, en même temps qu'un animisme, un mânisme, un polythéisme à partir desquels se déploie tout un ensemble de rites.

Le drame de l'Océanie autochtone, c'est la dépopulation. La Méla-

nésie, qui aurait eu 3 millions d'habitants, en aurait perdu la moitié. Les Micronésiens seraient passés de 273.000 à moins de 90.000; et les Polynésiens, de 690.000 en 1870 à moins de 200.000 dont beaucoup de métis (Ch. André Julien, Histoire de l'Océanie, 1946).

On peut répartir les situations comme suit (Informations Cath. Intern., n° 100) :

Micronésie	149.700	dont 93.000 cath.	(62 %)
Polynésie	862.000	dont 203.000 cath.	(23,5 %)
Mélanésie	275.000	dont 114.000 cath.	(41,5 %)
Nouv. Guinée ...	2.000.000	dont 283.000 cath.	(9,4 %)
OCEANIE ...	3.286.700	dont 693.000 cath.	(16,1 %)

On constate immédiatement que les pourcentages sont fortement différents. La Nouvelle-Guinée, fouillis presque impénétrable de montagnes et de forêts, sous un climat très dur, n'a que 9 % de chrétiens en 1954, 9 % en 1959. L'on note que tous les sièges vicariaux se trouvent à la côte, mais l'effort de pénétration n'est pas négligé; il reste pourtant très difficile, épuisant en fait.

Les vicariats insulaires de Mélanésie offrent une moyenne de 40 % avec beaucoup moins pour les Nouvelles-Hébrides, beaucoup plus pour la Nouvelle-Calédonie. Les Vicariats insulaires de Polynésie comptent 23 % de chrétiens; mais les Fiji en ont beaucoup moins, tandis que par contre les Marquises, Wallis, Futana, peu considérables en eux-mêmes sont totalement gagnés, ou presque.

Quant aux vicariats insulaires de Micronésie, qui forment aussi la masse humaine la plus faible, ils offrent le meilleur pourcentage : 62 %.

La moyenne générale, 16,1 %, est la plus haute des trois continents missionnaires. Ce fait est tout à l'honneur des apôtres de cette immense étendue.

CONCLUSION

A. *Situations numériques.*

Un tableau sera d'emblée plus parlant que de longues considérations.

	Habit.	*Chrét.*	*Catéch.*	*Prêtres*	*Frères*	*Sœurs*
Afrique	215	20	4	13.500	5.300	21.000
Asie	1.600	14,5	0,450	13.000?	4.000?	35.000?
Indonésie	84	1	0,094	941	529	2.026
Océanie (sans Philipp., Austr., N. Zél.)	3	0,55	0,037	650	350	1.400
Total	1.902	36	4,581	28.091	10.179	59.426

N.B. Les chiffres des trois premières colonnes sont exprimés en millions; les autres en unités.

De ce tableau, ressortent immédiatement quelques conclusions :

2 % de *chrétiens* par rapport à la population ; moins en Asie, beaucoup plus en Afrique et Océanie ; 13 % de *catéchumènes* par rapport aux chrétiens ; nettement moins en Asie, nettement plus en Afrique ; *1 prêtre* pour 1290 fidèles, 1 frère pour 3600 ; une sœur pour 600 ; moins en Afrique ; plus en Asie, en Océanie. Un immense progrès de masse en Afrique, Océanie, mais un retard d'élite ; une plus forte élite, mais une masse peu croissante en Asie.

Mais il faut dépasser les chiffres. En vertu d'une solidarité dont Bandoeng, puis les événements récents ont fait la preuve, quelques attitudes majeures se rencontrent, face à l'Eglise, dans tout le monde missionnaire, et doivent commander, à leur tour, les attitudes de cette Eglise même.

B. *Prise de conscience afro-asiatique.*

L'intensification des communications, par la radio comme technique, l'anglais comme langue, a coagulé des groupes jadis petits, fragmentés, en de vastes masses liées au moins par de grands sentiments communs. Le sens de la race s'est ainsi éveillé, qu'il s'agisse de chaque race particulière, des grandes races, de tout le monde de couleur en face du monde blanc. Socialement, un sens de la classe s'y est ajouté, car il reste vrai qu'en général, les peuples blancs et surtout « occidentaux » sont riches tandis que les peuples de couleur sont pauvres : paysans, et maintenant ouvriers, de niveau prolétarien presque toujours.

Culturellement, le rythme et les valeurs d'un occident technique individualiste n'ont pas fini d'apparaître comme opposés à des civilisations traditionnelles, plus collectives, de rythme plus lent, et de valeurs moins « monétaires ».

Politiquement, enfin, depuis le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », et particulièrement depuis 10 ans, presque toute l'Asie a passé de la dépendance à la liberté ; il en est de même de l'Afrique du Nord ; et l'Afrique noire suit la même voie. Devant cette prise de conscience, le respect des nationalités, qui toujours fut un devoir pour les Missions, prend aujourd'hui une urgence particulière ; et l'adaptation, qui fut toujours une exigence théologique, devient une nécessité pratique, en tous domaines. Supra-nationale, l'Eglise a le devoir et la capacité d'être pleinement « locale ». Ici se placent les problèmes de la langue, de la culture, de la « sensibilité patriotique », du vocabulaire religieux, de la langue sacrée et de la liturgie les plus propres à chaque pays. On relira avec un immense profit les textes de Pie XII, « sur l'Eglise supra-nationale » et son respect pour la diversité ; notamment dans : *Evangelii Praecones.*

C. *Opposition à toute entreprise de sujétion.*

Les jeunes indépendances sont jalouses ; elles ne supporteraient plus d'impérialisme, ni politique, ni financier ; ni d'autoritarisme de principe, fût-il missionnaire. Jadis, la bonne méthode, en terre missionnaire, a pu être, et demeure en des parties d'Afrique ? de « dominer pour servir ». Actuellement, il s'agit presque partout, et bientôt il faudra partout. pour le missionnaire étranger, « servir pour servir ». Au concret, de plus en plus, sous une hiérarchie « locale » autochtone, à tous les échelons, de la petite œuvre jusqu'à l'archevêché.

D. *Volonté d'assumer soi-même les droits et devoirs de tout groupe humain adulte.*

Cette volonté se manifeste dans tous les secteurs de la vie : le commercial, l'industriel, le social, le culturel, le politique ; elle s'exprime par la bouche d'une élite souvent formée à l'européenne, dans le vocabulaire de nos démocraties occidentales, à des tribunes comme l'O.N.U., ou sur les champs de conflit... L'Eglise, toujours, et plus particulièrement depuis 30 ans, réalise de plus en plus la relève autochtone, proprement religieuse : prêtres, frères, sœurs ; et c'est sans doute pour l'instant la tâche la plus urgente. Ici aussi, les Papes ont parlé, et notamment S.S. Jean XXIII dans *Princeps Pastorum.*

E. *Optique laïque,* dans la construction des sociétés nouvelles. L'Etat « séculier » ou « laïque » devient (qu'on le veuille ou non) le type courant des Etats modernes, au moins légalement. Le penchant à réaliser, dans l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, des religions plus ou moins « établies », si fréquent qu'il puisse être, constitue une survivance du passé, contraire à la logique des législations modernes et au mouvement des sociétés modernes réelles.

Même ès choses religieuses, le laïc quand il reste religieux sent dorénavant qu'il a non seulement des devoirs mais aussi des tâches spécifiques, donc des responsabilités, et donc des droits.

Dans le catholicisme des terres de mission, la transmission au laïcat de toutes les tâches dont il est capable devient à la fois : une exigence de survie pour les prêtres écrasés de besognes non-sacerdotales, une obligation d'injustice et une nécessité de psychologie vis-à-vis des laïcs prêts à s'engager pour leur foi : professeurs, spécialistes d'action sociale, apôtres d'action catholique, etc.

Dans les 20 ans qui viennent, l'Eglise d'Asie, d'Afrique, d'Océanie, doit devenir « autochtone » dans ses structures. C'est la condition de sa survie et de son progrès.

Louvain J. MASSON, S. J.
95, chaussée de Mont-Saint-Jean.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Les devoirs des censeurs ecclésiastiques. — (Allocution du 18 novembre 1959. — *A.A.S.*, 1959, 867-870. *La Doc. cath.*, 1959, col. 1565-1568).

A l'issue du Congrès des censeurs ecclésiastiques — séculiers et réguliers — des divers diocèses d'Italie, le Souverain Pontife leur a rappelé tout d'abord l'importance de leur mission de collaborateurs de la hiérarchie dans le maintien de la pureté et sécurité doctrinale. Il leur a montré aussi les qualités complémentaires qu'ils doivent réunir en eux pour que leurs interventions soient à la fois opportunes et charitables :

« Si, d'une part, il est dangereux pour vous de vous laisser abattre par la considération des aspects moins consolants, le danger ne serait pas moindre, d'autre part, de vous abandonner à un facile optimisme qui pourrait aboutir à de funestes accommodements et transactions, au risque de porter préjudice au dépôt sacré de la doctrine et aux âmes des fidèles.

» Il vous faut donc faire preuve d'un sain réalisme qui n'oublie pas la condition de la nature humaine blessée par le péché originel, mais qui ne doit pas être dissocié d'un élan apostolique, dicté par un zèle profond, au souvenir de ce qui a été dit du divin Sauveur : « Il ne brisera point le roseau froissé et n'éteindra point la mèche qui fume encore jusqu'à ce qu'il ait fait triompher la justice » (*Matth.*, XII, 20; cfr *Isaïe*, XLII, 3).

» Le censeur ecclésiastique ne devra donc pas se laisser aller à cette dureté intransigeante qui abat mais ne relève pas, décourage mais ne ranime pas, fait souffrir mais ne ramène pas au repentir « *ad poenitentiam* »; il évitera, par ailleurs, toute facilité ou précipitation de jugement, afin que son œuvre se distingue toujours par son intelligence, sa sensibilité et sa perspicacité, dans la claire vision de sa propre tâche, au fidèle service de l'autorité ecclésiastique. A ce propos, il est utile de rappeler ce que le canon 1393, § 3 exige des censeurs ecclésiastiques : « *In doctrinis probandis improbandisque medio tutoque itinere eant.* » Votre œuvre devra donc s'inspirer constamment d'un juste équilibre pour indiquer fermement et aimablement les voies de la justice.

» Ces caractéristiques sont résumées dans une maxime bien connue, attribuée à différents auteurs, mais qui n'en reste pas moins précieuse et utile. Nous l'avons rappelée dans Notre première encyclique et Nous estimons qu'elle s'applique aussi, opportunément, à votre travail : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* »

Unité dans les choses nécessaires.

» Cette unité provient de l'inviolable sainteté de la religion qu'il faut soutenir et défendre contre toutes les modes qui changent avec le temps et contre toutes les fluctuations et les instabilités de la pensée. Elle est donc une garantie d'ordre

et de sécurité, mais en même temps elle communique une force merveilleuse et invincible à nos entreprises.

» En s'inspirant de ce devoir d'unité, le censeur ecclésiastique devra avant tout posséder, dans les limites du possible, une connaissance approfondie de la théologie et de la morale catholique, de la patristique et de la tradition ecclésiastique, de l'enseignement pontifical; et, en conséquence, il devra s'en tenir là dans l'application aux cas pratiques, avec sérieux, discipline et scrupule, en vue de la protection du bien commun; on évitera ainsi une diversité de jugement susceptible de provoquer des confusions et des désorientations dangereuses.

Liberté dans le doute.

» La liberté, ensuite, est celle qui s'appuie sur la conscience et le bon sens du censeur, sur sa maturité de jugement et sa rapidité d'orientation. Dans un domaine aussi varié et extensible que celui de la production culturelle et littéraire où se présentent, revêtus du brillant de la forme artistique, les cas les plus divers et les plus imprévus de l'existence humaine, il est très important de savoir se mouvoir avec facilité, non seulement pour reconnaître les aspects positifs et signaler les aspects négatifs, mais encore pour s'orienter sagement dans l'examen de ce qui échappe à une prise de position doctrinale ou morale plus précise.

Charité en toutes circonstances.

» Enfin, mais par-dessus tout, la charité, vertu reine qui résume l'enseignement et la pratique de la Loi (cfr *Rom.*, XIII, 8) : elle préserve le juge du danger de froideur et de mépris, comme aussi elle en tempère la sévérité éventuelle avec la suave délicatesse qu'elle inspire aux âmes. A votre travail aussi s'appliquent donc pleinement les caractéristiques attribuées par saint Paul à cette vertu dans son immortel éloge : « La charité est patiente, elle est bonne; elle n'est point inconsidérée; elle ne s'enfle point d'orgueil...; elle ne s'irrite point; elle ne tient pas compte du mal; elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité » (*I Cor.*, XIII, 4-6). La charité dont vous vous inspirez ne sera certainement pas un voile à l'amour de la vérité; de telle sorte que même ici l'exhortation de saint Paul peut être pour vous une sûre orientation : « *Veritatem facientes in caritate* » (*Ephés.*, IV, 15). »

Allocution à des séminaristes. — (22 novembre 1959. — *A.A.S.*, 1959, 903-907. *La Doc. cath.*, 1959, col. 1559-1563).

Devant un auditoire nombreux de séminaristes d'Agnani, des diocèses suburbicaires et du Latium inférieur, S.S. Jean XXIII a développé certains points du programme de formation cléricale, qui doivent rester des caractéristiques de toute vraie vie sacerdotale.

La pureté du cœur.

Avant tout, la *pureté du cœur*; celle qui, grâce à une vigilante et constante attention se reflète dans toute la vie, dans chaque parole, dans chaque acte. Cette vertu fait le charme des familles chrétiennes, où elle fleurit comme dans son atmosphère naturelle; elle est un attrait irrésistible pour les âmes. Telle une neige immaculée tombée sur la fange qui, malheureusement, recouvre une

si grande partie de ce pauvre monde, « *totus in maligno positus* » (*I Jean,* V, 19), elle s'impose au respect même de ceux qui sont éloignés de nous, même de ceux qui parfois l'ont peut-être tournée en dérision, mais n'en exigent pas moins de la voir intacte et lumineuse dans les représentants de Dieu.

La pureté du cœur est l'ambiance sereine, la condition de vie de toute vocation sérieuse, le terrain dans lequel doivent germer et s'épanouir toutes les autres bonnes dispositions. Elle n'est pas, certes, la première vertu, en ce sens que si l'amour de Dieu et du prochain venait à manquer, elle deviendrait une froide pratique de perfection naturelle; mais elle est la respiration de l'amour de Dieu et la condition indispensable pour le service désintéressé du prochain dans le ministère sacerdotal. C'est elle qui prépare les joies incomparables des longs colloques au pied du tabernacle; qui nourrit les ferventes pensées d'apostolat et de charité; qui inspire une sérénité constante; qui n'est pas abattue dans l'adversité ni trop exubérante dans la joie. Elle confère à l'action des séminaristes et des prêtres, à leurs paroles, à leur comportement, une empreinte caractéristique de sereine délicatesse, de fine réserve et aussi de noble discrétion; elle attire les âmes par le charme même de Jésus.

Vivez dans cette vertu avec la fraîcheur de vos jeunes années et gardez-la dans la prière, dans la mortification et dans l'étude. Car c'est encore elle qui conserve et accroît la joie de l'étude ecclésiastique, entendue comme préparation aux devoirs du ministère et moyen d'adapter continuellement votre culture aux besoins du jour : étude théologique, pastorale, ascétique, pour laquelle — ainsi que Nous le disions aux très chers prêtres du patriarcat vénitien lors du Synode tenu avec eux — « ne manque pas toute une littérature, moderne, abondante et très riche, en différentes langues et facile à consulter. Ce sont là les études qui conviennent aux prêtres du Seigneur, bien plus que les lectures soporifiques et empoisonnées qui entament les jeunes consciences et, sous prétexte de vouloir tout connaître pour tout juger et renseigner la génération moderne, deviennent une école et un exercice du *subtiliter fornicare,* enlèvent aux âmes sacerdotales le charme qui attire les âmes innocentes vers les visions et les aspirations plus élevées et qui conserve aux apôtres de la vérité et du bien la joie intérieure, la pureté du regard et le sourire » (*Synodo diocesano di Venezia discorsi del cardinale patriarca,* Città del Vaticano, 1959, p. 49).

La force de caractère.

De cette résolution de pureté consciente et claire découle la *force de caractère,* que Nous vous avons présentée comme la seconde qualité de votre vocation. L'Eglise veut des hommes fermes et résolus, au cœur et à l'esprit bien formés. Il est, heureusement, passé le temps où, ignorant la forte et vigoureuse réalité de l'Eglise, on présentait ses fils comme des êtres appauvris et faibles, pour ainsi dire sans épine dorsale. L'appartenance à l'Eglise exige, au contraire, une trempe de caractère et de volonté à toute épreuve, une lutte continuelle contre les passions et les égoïsmes, en se dominant soi-même avec l'aide du Seigneur. Si cela est vrai pour quiconque veut vivre en catholique sincère, c'est encore plus vrai pour celui qui se voue à un sublime idéal, auquel n'est appelée qu'une élite d'hommes résolus et forts, capables de suivre la voix du Seigneur sans atermoiements ni compromis, en renonçant même aux joies licites pour vivre déjà en ce monde terrestre une vie céleste.

Eh bien! l'Eglise vous veut ainsi. Les futurs prêtres doivent être capables de résister aux attraits et séductions du siècle; ils doivent savoir modérer leur sensibilité, afin d'être toujours maîtres d'eux-mêmes, en toute circonstance; ils doivent aussi posséder à un degré éminent les vertus naturelles, car nous cher-

cherions en vain le chrétien et le prêtre dignes de leur vocation, s'ils n'étaient pas dotés, par ailleurs, de vertus naturelles; d'où le devoir de la sincérité, de l'impartialité, en imitation de la conduite de Dieu, devant lequel il n'y a pas d'acception des personnes (cfr *Rom.*, II, 11); le maintien de la parole donnée; la droiture, en délaissant les voies tortueuses de la confusion et de l'imprécision et en s'abstenant d'approuver des actes peu recommandables sous le prétexte de charité et de culte.

L'ardeur de la charité.

Enfin, il vous faut l'*ardeur de la charité,* qui est le couronnement et la perfection de toute notre action.

Cette vertu sublime « est la plénitude de la loi » (*Rom.*, XIII, 10); elle est donc nécessaire pour l'accomplissement ordonné et fidèle des devoirs quotidiens, des plus petits aux plus grands; elle soutient l'obéissance cordiale à l'évêque et fait désirer ardemment le service du diocèse, en oubliant toute préoccupation de caractère terrestre, pour des remerciements humains, ou des louanges éphémères. Le séminariste qui brûle de cette charité ne s'effraie pas des difficultés qui parfois se présentent dans sa vie de prière et d'étude; il s'abandonne confiant à la volonté de Dieu qui l'a appelé et auquel il ne veut causer aucun déplaisir; il se distingue par la discipline et l'ordre; il accomplit presque sans s'en apercevoir les sacrifices inhérents à sa vie et offre en souriant au Seigneur la mortification de tout esprit mondain qui parfois tente de l'envahir; et surtout, animé de cette charité, il fait de la prière et des sacrements le centre lumineux de sa vie.

Oh! sublime beauté de la vie sacerdotale! Nous n'aurions pas osé dépeindre les traits essentiels qui la représentent avec une grandeur presque surhumaine si Nous ne savions pas que nous avons auprès de nous Celui qui, en appelant à son service, donne par ailleurs la force nécessaire pour correspondre à son appel. Aussi, l'inspiration de tout cela est-elle dans le Cœur de Jésus, foyer ardent de charité, réceptacle de justice et d'amour; elle est aussi dans le Cœur immaculé de Marie, Mère très pure, Vierge puissante, Reine des vierges.

Responsabilités de la presse. — (Allocution du 8 décembre 1959. — *L'Oss. Rom.*, 9-10 décembre 1959. *La Doc. cath.*, 1960, col. 1-6).

Le X[e] Congrès national de l'Union des juristes catholiques d'Italie avait pris comme thème d'étude : « La liberté de la presse dans l'ordre juridique ». L'audience accordée aux Congressistes donna au Souverain Pontife l'occasion de redire, avec grande fermeté, la manière dont l'Eglise répouve les abus d'une certaine presse et la conduite qu'elle attend de ses fils dans la défense contre ces abus.

« Le Pape — qui sent peser sur son cœur la responsabilité spirituelle des âmes confiées à ses soins, même si son habituelle sérénité parvient à cacher ses angoisses aux yeux des fidèles, — le Pape, disons-Nous, peut-il rester indifférent devant ce flot de récits, de publications, d'évocations historiques romancées, qui n'ont rien à voir avec l'instruction ni avec l'honnête information? Son cœur ne souffrira-t-il pas à la pensée du poison déversé si abondamment dans l'âme de tant d'innocents, dans celle de l'adolescence inexpérimentée et si facilement troublée par des récits, des nouvelles, des illustrations, où la connaissance du vrai, l'attrait du bien et la vision du beau n'ont aucune part et sont manifestement exclus?

» Celui qui a le devoir d'évaluer les choses de ce monde d'après le critère élevé des droits de Dieu et la beauté morale des âmes, ne saurait manquer de rappeler solennellement ces terribles paroles de Jésus : « Celui qui scandalisera un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou la meule qu'un âne tourne, et qu'on le précipitât au fond de la mer. Malheur au monde à cause des scandales... Malheur à l'homme par qui le scandale arrive ! » (*Matth.*, XVIII, 6-7).

» C'est pourquoi Nous élevons hardiment la voix et, avec insistance et force, Nous soumettons à l'attention des parents et des éducateurs, des gouvernants, des législateurs et des juristes, des producteurs et des industriels, les points suivants, confiant en la bonne volonté et en la droiture de chacun.

» 1) Avant tout, il faut avoir une *conscience claire,* constamment maintenue en un juste équilibre et non portée à l'insensibilité et au laxisme.

» Le droit à la vérité et à l'orientation vers une règle morale objective, fondée sur la pérennité des lois divines, est antérieur et supérieur à tout autre droit et à toute autre exigence. La liberté de presse doit s'insérer dans ce respect de lois divines, reflétées par les lois humaines, tout comme la liberté de chacun s'insère dans l'observance des prescriptions positives. Et de même qu'il n'est pas permis au libre citoyen — du fait qu'il se proclame libre — d'attenter à la liberté, aux biens, à la vie du prochain, de même il ne peut être permis à la presse — sous prétexte de liberté — de porter atteinte quotidiennement et systématiquement à la santé religieuse et morale de l'humanité.

» Toute autre exigence de profit et de diffusion de nouvelles doit être sujette à ces lois fondamentales.

» Cette conscience claire va de pair avec une exacte compréhension de la mission propre de chacun. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement une mission d'information, elle est aussi une mission de formation, c'est-à-dire qu'elle vise à donner une éducation. Car nul ne peut nier que les organes de presse sont non seulement des moyens par lesquels s'exprime l'opinion publique, mais encore des instruments d'orientation, de formation, et aussi, parfois, de déformation de l'opinion publique.

» Or, l'éducation n'est pas autre chose que le respect des valeurs de l'homme, lequel se forme lentement et peut aussi être troublé, s'il n'est pas suffisamment défendu, par les mauvais penchants. Cette éducation, selon l'antique et toujours valable conception de Socrate, consiste à puiser dans les profondeurs intimes de l'esprit humain, pour conduire à la lumière, à la vie, à la perfection ; elle ne consistera donc pas à infuser du poison, à exciter sciemment les inclinations perverses, à contribuer à déprécier, et même à opprimer et avilir la dignité humaine !

» 2) Cette conscience claire appelle d'elle-même et comporte des *limites obligatoires,* qui doivent maintenir les droits de la presse dans le respect, l'ordre et la légalité. Ces limites s'imposent à ce qu'il y a de morbide dans le langage et les illustrations, à la tendance à présenter des choses sensationnelles et interdites ; elles s'imposent aussi à l'appétit du gain, à l'esprit d'irréflexion et de légèreté qui détruit violemment l'innocence de l'enfant et de l'adolescent, en prétextant que ce mal est inévitable et fatal.

» Sur ce point, il vaut mieux parler clairement, sans égards pour ce qu'on voudrait qualifier de respect humain et qui n'est, en fait, que connivence et complicité ; ce n'est pas l'amour du savoir, de la culture ou de la vérité qui guident certaines plumes, mais le feu malsain de certaines passions, le désir immodéré de notoriété et de lucre, faisant fi des appels irrépressibles de la conscience.

» Peut-il être permis de jeter de but en blanc en pâture à la curiosité du public des détails et des descriptions qui devraient être réservés à la police judiciaire

et à la magistrature? Peut-il être permis qu'à l'occasion de tout acte criminel, qu'il vaudrait mieux recouvrir d'un voile de pitié, on prodigue des descriptions et des reconstitutions qui ne sont autre qu'une école du crime et un excitant au vice. La publicité elle-même, spécialement en certaines matières, obéit docilement à des règles funestes et revêt des formes troublantes et redoutables qui prouvent bien l'intention déterminée d'impressionner violemment les sens, de pénétrer de force dans les esprits, sans se préoccuper de la blessure causée à l'âme.

» L'examen attentif d'une si douloureuse situation doit donc amener les autorités et les organismes responsables à la conclusion logique et nécessaire que, dans l'exercice de la liberté de presse, des limitations s'imposent obligatoirement. Celles-ci doivent être rigoureusement déterminées, conformément à la loi et par elle, afin qu'un domaine aussi délicat, revêtant une importance aussi décisive pour l'avenir de toute nation, ne soit pas laissé au caprice de l'imagination, de l'auto-contrôle inconstant dont on a tant parlé ou, pis encore, de la mauvaise foi et du plaisir.

» Il vous appartient à vous aussi, chers fils, qui avez étudié cette question d'une façon constructive au cours de ce Congrès, d'apporter la contribution de votre doctrine ainsi que de votre autorité de juristes catholiques, à la solution de ce très grave problème.

» 3) Il faut enfin des *positions nettes* et un *programme positif*.

» Par disposition naturelle de Notre âme, Nous n'aimons pas, sauf rares exceptions, user de mots forts à propos des multiples situations de la vie sociale, lorsque Nous nourrissons l'espoir qu'elles peuvent s'améliorer. Mais ici, Nous sentons qu'il est de Notre devoir de tout dire et de confier Nos craintes et Nos espérances à ceux qui sont Nos fils et Nos frères, soit en raison de leur pratique de la foi catholique, soit aussi en raison de leur accord sincère et humain avec Nous au sujet de la dégénérescence de la presse et de ce que l'on doit penser d'écrivains indignes de ce nom.

» L'attitude de fermeté requise des catholiques est donc celle-ci : ne pas craindre d'être taxé de « scrupuleux » ou d'exagéré parce que l'on réprouve une certaine presse. Ensuite, ni acheter, ni recommander, ni favoriser, ni même mentionner la mauvaise presse. Ne pas craindre d'employer tous les moyens pour amener celle-ci à adopter une discipline humaine et honnête, sinon chrétienne. A cette œuvre de défense énergique sont appelés principalement les catholiques et tous ceux qui ont une conscience droite et une sincère volonté d'être utiles à la société, car c'est surtout dans ce domaine qu'il faut sentir la gravité du péché d'omission.

» Quant au programme positif à réaliser, si l'on peut constater que la législation a fait des pas de géant dans la défense des droits de la personne humaine, il faut par contre convenir qu'on ne peut en dire autant du secteur de la presse. Et pourtant, là aussi, il s'agit d'un droit fondamental, qui regarde la liberté personnelle : or, « la protection de cette liberté — comme le soulignait Notre Prédécesseur Pie XII, en 1947, — est le but de toute ordonnance juridique qui mérite ce nom... On légaliserait la licence, en permettant à la presse... de saper les fondements religieux et moraux de la vie du peuple. Pour comprendre et admettre ce principe, il n'est même pas besoin d'être chrétien. Il suffit de faire usage de la raison et du sain sens moral et juridique » (*Discorsi et radiomessaggi* VIII, 8 janvier 1947, p. 369).

» Le but des nombreux congrès et rencontres individuelles, des études et des publications, doit précisément être d'éclairer, de convaincre, de purifier l'air dans ce domaine.

» La responsabilité dont chacun se sent investi sera pour les hommes de science — comme pour tous les autres hommes de bonne volonté et d'esprit lucide —

un puissant aiguillon à faire vite et à faire bien, à agir avec empressement et dans un esprit d'apostolat.

» L'amour de la vérité, la solidité des propres convictions et un zèle sincère pour les âmes, serviront de stimulant à tous ceux qui ont à cœur l'honneur de l'Eglise et le salut de la société. Que pour vous ce programme s'inspire des paroles de l'Apôtre : « Ne nous lassons pas de faire le bien, car nous moissonnerons en son temps si nous ne nous relâchons pas. Ainsi donc, pendant que nous en avons le temps, faisons le bien envers tous et surtout envers les frères dans la foi » (*Gal.*, VI, 9-10). »

S. PENITENCERIE

Prière indulgenciée pour les jeunes chrétientés. — (Décret du 4 déc. 1959. — *L'Oss. Rom.*, 4 déc. 1959. — *Doc. Cath.*, 1959, cc. 1558-1560).

La S. Pénitencerie a attaché une indulgence partielle de trois ans à la récitation de la prière composée par S.S. Jean XXIII pour les églises récemment fondées. Une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, peut être gagnée une fois par mois si on récite cette prière chaque jour du mois.

« O Jésus, Fils du Dieu vivant, qui vous êtes fait homme, afin de révéler le mystère d'amour du Père céleste et qui, par votre sacrifice précieux, avez accompli sa volonté de miséricorde et de salut pour tous les peuples, nous vous adorons et vous louons pour nous avoir éclairés et rachetés.

» O Jésus, qui avez envoyé vos apôtres faire la moisson des âmes dans les champs du monde entier et avez promis d'attirer tous les hommes du haut de votre croix, nous vous remercions de nous avoir envoyé ceux qui nous ont fait connaître votre vérité et nous ont communiqué votre grâce.

» Nous vous prions donc, par l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie, votre Mère et notre Mère céleste à tous, Reine des anges et des saints, de faire en sorte que nous nous rendions dignes d'être des enfants de votre Eglise, fidèles à vos enseignements et à vos commandements, sous la protection et la conduite de votre Vicaire ici-bas, le Père de nos âmes.

» Accordez-nous d'être dociles à nos évêques et à nos prêtres, pour lesquels nous implorons les grâces de sanctification et de fructueux apostolat; puissent-ils être, selon votre volonté, le sel et la lumière de nos pays et de nos peuples!

» Nous vous demandons instamment de croître dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, afin de pouvoir faire connaître à tous la joie et la paix que l'Esprit Saint a répandues dans nos cœurs et de nous préparer au bonheur et à la gloire sans fin dans le paradis que vous avez ouvert à tous les enfants de Dieu. Ainsi soit-il. »

Au cours d'une séance académique polyglotte organisée par la S. Congrégation de la Propagande, le 6 janvier 1960, des séminaristes de toutes les races ont récité, au moins partiellement, cette prière en 118 langues différentes : 61 d'Afrique, 3 d'Amérique, 23 d'Asie, 23 d'Europe, 8 d'Océanie. Le Pape a exprimé sa satisfaction à la pensée que évêques, clergé de mission et aussi les parents de tous ces futurs prêtres accueilleraient ce message de joie et de ferveur juvénile comme les prémices d'un sacerdoce fécond pour le Règne universel du Christ.

Bibliographie

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

Journal illustré de l'Eglise. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 28 × 22 cm., 252 p.

Les anciens lecteurs de « Témoignage Chrétien » se souviendront peut-être d'avoir reçu une trentaine de fois, inséré dans leur périodique habituel, une sorte de feuilleton détaché, intitulé « Journal historique de l'Eglise ». Ces fragments de journal, mis bout à bout et agrémentés d'illustrations authentiques et variées, forment aujourd'hui un panorama original de toute l'histoire de l'Eglise. La formule est neuve. Elle fera sourire les hommes de science, auxquels d'ailleurs elle ne s'adresse pas. Mais elle promet d'accrocher le lecteur moyen d'aujourd'hui, car elle a précisément veillé à respecter au maximum ses goûts et ses habitudes. Elle part de l'idée suivante : supposons qu'un jonrnaliste de notre époque se trouve, par le plus grand des hasards, catapulté dans le passé à divers moments de l'histoire; qu'il ait reçu mission d'enquêter sur la situation de l'Eglise, d'interviewer les principaux personnages et de présenter aux lecteurs actuels, dans le style auquel la presse d'aujourd'hui les a habitués, des reportages, dépêches d'agence et faits divers caractérisant cette situation, telle qu'elle pouvait apparaître aux contemporains eux-mêmes; supposons qu'il soit également muni d'un bon appareil de prises de vues; quel serait le résultat obtenu? Au fond, il s'agit de refaire en style de journalisme ce que firent tant de peintres reproduisant des scènes du passé avec des costumes et des ornementations de leur époque. L'ensemble donne une collection de 31 fascicules, de huit pages chacun, présentant l'état de la chrétienté à une date déterminée en langage XX^{e} siècle. On y retrouve les éditoriaux et articles de fond, les reportages, copyrights et nouvelles cablées par notre correspondant particulier; on y retrouve les sommaires, la publicité pour les parutions nouvelles, la reproduction « du tract de propagande des premiers chrétiens à Jérusalem », les titres qui font choc; p. ex. « Guerre froide entre les Eglises d'Orient et de Rome », « Autocritique d'un chevalier du Temple », « La Compagnie de Jésus risque et gagne », « Elle ne tourne pas, dit Galilée », « Ephèse, crise dans la vente des objets de piété », « Forum sur la Constitution civile du Clergé ». Les dates choisies se répartissent à travers toute l'histoire : douze pour le premier millénaire, 19 pour le second.

Une excellente présentation de cet ouvrage original vient de paraître dans « Lumen Vitae » (1959, fasc. 2) sous la signature du P. Drèze. Nous nous faisons un plaisir d'y renvoyer le lecteur désireux de le mieux connaître.

R. Mols, S. J.

K. D. Schmidt. — *Chronologische Tabellen zur Kirchengeschichte.* H. Reller. *Synoptische Zeittafeln.* Coll. Göttinger Theologische Lehrbücher. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 24 × 15 cm., 90 p., 17 tabl. Prix : 7,50 marks broché; 9,80 marks relié.

Pour compléter l'excellent manuel protestant d'histoire de l'Eglise, que nos lecteurs connaissent déjà (voir *N.R.Th.,* 1956, p. 548), l'auteur a eu l'heureuse idée de réunir, dans ce fascicule complémentaire, une suite de tableaux chrono-

logiques et un ensemble de tableaux synoptiques. Les tableaux chronologiques reprennent, pour chacun des 63 paragraphes du manuel, les principales dates se rapportant à la matière traitée. Les plus importantes sont imprimées en caractères gras. Les événements ne sont pas seulement mentionnés : ils forment la trame d'un récit suivi, constituant une sorte de résumé élémentaire du paragraphe. Les tableaux synoptiques sont au nombre de 17, qui se suivent en une continuation ininterrompue. Les mentions sont distribuées sur 6 colonnes verticales, les deux extrêmes étant toujours consacrées aux événements de l'histoire politique et culturelle. La première des quatre colonnes centrales est réservée à la papauté (depuis la Réforme, à tout ce qui concerne le catholicisme) ; les trois autres sont intitulées Histoire de l'Eglise, Théologie ou Histoire de la Religion, sans que l'on puisse voir du premier coup d'œil ce qui les distingue. A partir de la Réforme, ces colonnes sont réservées au protestantisme. Les deux tableaux rendront de grands services à tous les étudiants en histoire de l'Eglise.

R. Mols, S. J.

P. Testini. — *Archeologia cristiana.* Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Rome, Desclée & C^ie^, 1958, 25 × 17 cm., XVI-774 p., 435 ill., 3 tabl.

Dans l'intention de l'auteur, l'ouvrage que voici est destiné à remplacer le manuel de Marucchi, le vade-mecum bien connu de tous ceux qui désiraient s'initier aux problèmes de l'archéologie chrétienne. Sa première idée avait été d'en donner une nouvelle édition, revue et mise à jour. Mais cela s'est avéré impossible : trop de questions ont été fondamentalement renouvelées au cours de ces dernières décades. C'est donc une œuvre nouvelle que nous donne l'auteur. Plus exactement : le premier volume d'une œuvre nouvelle. Une œuvre qui, par sa présentation didactique et par ses grandes qualités d'exposition, se recommande particulièrement comme manuel d'orientation et d'approfondissement pour étudiants spécialistes de l'enseignement supérieur. L'ouvrage comprend quatre parties : une sorte d'introduction, contenant la définition de l'archéologie chrétienne, une vue d'ensemble des sources documentaires dont la connaissance s'impose à qui veut faire de l'archéologie et un résumé d'historiographie de l'archéologie chrétienne; ensuite les trois parties principales, consacrées respectivement aux cimetières, aux inscriptions épigraphiques et aux édifices du culte. Chaque partie se voit octroyer de 200 à 250 pages. C'est dire qu'il s'agit d'un exposé qui dépasse de loin le niveau d'une première initiation sommaire. Ainsi la description des cimetières et catacombes de Rome compte plus de 100 pages. Elle donne un bon résumé du résultat des fouilles de Saint-Pierre et tient compte de tous les ouvrages récents parus sur le sujet. Elle expose le « status quaestionis » du problème concernant le culte rendu aux Princes des Apôtres *ad Catacumbas* et les diverses solutions proposées. Elle s'accompagne, comme d'ailleurs tout l'ouvrage, de nombreuses reproductions, dont une très intéressante, encore inédite, représentant un fossoyeur au travail, d'après une fresque du III^e^ siècle découverte en 1957. Signalons encore les chapitres sur les cimetières à ciel ouvert, les cimetières souterrains, le régime de la propriété ecclésiastique, les anciens rites funéraires, la répartition géographique des anciens cimetières. La partie traitant de l'épigraphie est une véritable petite somme. Rien n'a été oublié; ni la technique de l'incision, ni les matériaux employés, ni la paléographie avec ses problèmes spéciaux d'abréviations et de ponctuation; ni, bien entendu, l'étude des divers genres d'inscriptions : funéraires en prose et en vers, historiques, dogmatiques, légales, ornementales. Ici encore, un conspectus géographique. Quant aux édifices du culte, ceux d'avant la paix constantinienne ou du moins les problèmes qui se posent à leur sujet n'ont pas été oubliés. Ceux de l'époque chrétienne sont étudiés en détail, dans leurs éléments constitutifs, leur typologie et leur répartition spatiale. En fait de vade-mecum, il est difficile de faire mieux. Espérons qu'un tome suivant nous apporte sans tarder les parties omises.

R. Mols, S. J.

J. GAUDEMET. — *L'Eglise dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles).* Coll. Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, tome III. Paris, Sirey, 1958, 25 × 16 cm., XII-770 p. Prix : 4.600 frs.

Une première constatation qui réjouira les historiens non moins que les juristes : le monde savant est en passe de s'enrichir d'une collection rivalisant d'importance et de valeur avec la célèbre histoire de l'Eglise de Fliche et Martin. Jusqu'ici, le tome I^er seul paru, consacré aux « Prolégomènes », avait déjà permis les plus sérieux espoirs. Rédigé par le directeur de la collection, G. Le Bras, dont le nom seul équivaut à un programme et à la meilleure des références, il s'annonçait comme l'introducteur d'une œuvre de grande valeur. Le tome III que voici, prêt à paraître avant le second, montre que les plus beaux espoirs étaient amplement justifiés. C'est une œuvre de poids et une œuvre de valeur. Devant toute construction imposante, le premier moment d'admiration passé, l'homme de métier se penche d'instinct sur les substructures. A qui s'aviserait d'éprouver la solidité des fondations de son œuvre, M. Gaudemet répond de deux manières. Tout d'abord par sa propre personnalité et par ses œuvres antérieures. Canoniste réputé, professeur à Paris et à Strasbourg, il a rédigé au cours des quinze dernières années nombre de contributions à l'histoire du droit et des institutions juridiques ; et il publia tout dernièrement un ouvrage remarqué sur « La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles ». Cependant, pour rassurer les esprits les plus pointilleux, il nous donne lui-même, à la fin de son ouvrage, une « table des textes » recouvrant plus de 40 pages et réunissant les fondements documentaires de sa synthèse. On y trouve un bon millier de références au Décret de Gratien, plus de 500 à des textes pontificaux, surtout de Léon I^er et de Gélase, plus de 1000 à des textes conciliaires, empruntés à 36 assemblées depuis Elvire jusqu'à Vannes. Huit collections canoniques ont fourni plus de 500 références ; 53 auteurs littéraires, plus de 2000. Parmi eux, saint Augustin, saint Ambroise et saint Jérôme, reviennent très fréquemment. Enfin quinze documents juridiques, surtout le Code de Théodose, ne furent pas oubliés. Les principaux travaux sur la matière furent également mis à contribution. Mais l'absence d'une bibliographie systématique diminue fortement l'utilité des références réparties à travers tout l'ouvrage et dont il n'est pas facile du tout de retrouver les titres complets. Ainsi nous n'avons pu découvrir si l'ouvrage de J. Fernandez Alonso sur les conciles espagnols, paru il y a quatre ans et d'importance essentielle, a été mentionné. — Le plan est rationnel : une introduction sur le cadre historique, géographique et social. Trois livres traitant successivement de l'organisation de l'Eglise, de ses rapports avec la Cité et de la vie religieuse. La description institutionnelle de l'Eglise part du « peuple fidèle » (incorporation, exclusion, réintégration, diffusion) et remonte par l'étude des « états dans l'Eglise » à l'analyse des « éléments de la puissance » (autorité, richesses, honneurs) et des rouages de coordination (gouvernement local, régional, supérieur), pour se terminer par l'examen des théories du droit et de la loi. Les rapports entre Eglise et Cité comprennent les relations avec le pouvoir politique, la conception du mariage et de la société familiale, la vie sociale et la morale économique, la culture humaine. La vie religieuse recouvre les problèmes de l'unité religieuse, des liaisons cultuelles, des moyens de salut et de la morale sociale. Vu dans les détails, un tel plan n'est pourtant pas à l'abri de tout reproche. L'inconvénient s'accroît du fait que l'absence d'une table systématique empêche souvent de repérer l'endroit où il est question de chaque événement, personnage ou institution. Les coquilles ou autres erreurs sont relativement rares. Mentionnons : tota pour toto (p. 52, n. 4), Aarlon, pour Arlon (p. 95), erreurs diverses aux références des pp. 92, 94, 461. Quant à l'estimation du nombre des chrétiens au début du IV^e s. « 12 millions pour l'Occident, plus de 5 pour l'Orient » (p. 88), c'est de la haute fantaisie. Mais nulle grande œuvre n'est à l'abri de toute défaillance. R. Mols, S. J.

Coll. « *France Religieuse* ». Paris-Tournai, Casterman, 1958, 20 × 14 cm.

R. P. Ruyssen. — *France religieuse du V^e au XII^e siècle.* 312 p. Prix : 84 frs b.

— *France religieuse du XII^e au XV^e siècle.* 324 p. Prix : 84 frs b.

M. D. Poinsenet. — *France religieuse du XVII^e siècle.* 3^e édit., 384 p. Prix : 96 frs.

M.-H. Jette. — *France religieuse du XVIII^e siècle.* Nouv. édit., 224 p. Prix : 69 frs.

— *France religieuse sous la révolution et l'empire.* Nouv. édit., 292 p. Prix : 78 frs.

Cinq volumes à la fois. Cinq d'une série de sept, qui doivent recouvrir toute l'histoire religieuse de la France. Manquent encore le XVI^e siècle et l'histoire contemporaine depuis 1815. Au fait, il ne s'agit pas d'un nouvel ouvrage d'histoire de type classique. Il ne s'adresse pas aux historiens chevronnés, ni à ceux qui se préparent à le devenir : un simple coup d'œil à la bibliographie suffirait à le démontrer. Il a été écrit pour des lecteurs ordinaires, soucieux de culture humaine et chrétienne, amateurs de récits coloriés, éprouvant le besoin de redécouvrir les valeurs morales et religieuses qui ont fait l'âme de la France. De beaux récits, bienfaisants et agréables à lire, écrits dans une optique aussi chrétienne qu'historique et où la fierté d'appartenir à la Fille aînée de l'Eglise n'est pas absente.

Inutile de présenter à nouveau les trois volumes recouvrant l'histoire moderne. Nos lecteurs les connaissent déjà. Ils se présentent comme édition « revue » ou « mise à jour d'après les travaux récents ». Mais, pour le siècle de Louis XIV, la revision n'a pas été jusqu'à tenir compte, fût-ce dans sa bibliographie, de l'ouvrage fondamental du P. Broutin. Et nous ne parvenons pas à y découvrir les traces que devraient y avoir laissées l'exhaustive biographie de Catherine de Francheville, la fondatrice des retraites féminines, par le P. Théry. Quant à la « mise à jour » du siècle suivant, elle se solde par trois nouveaux chapitres et par un effort d'épuration dont furent victimes citations ou alinéas susceptibles d'« offenser les oreilles pieuses ». Voyez dans l'édition précédente telle lettre de Madame Roland (p. 221), tel témoignage de Mallarmé à Stenay (p. 254), tout le paragraphe intitulé « les platitudes de Gobel » (p. 204 sq.), tel alinéa sur l'attitude du clergé révolutionnaire (ibid.). Tout compte fait, trois volumes qui gardent leurs très sérieuses qualités.

Quant aux deux premiers volumes, ils paraissent pour la première fois. Œuvre d'un même auteur, ils sont conçus sur un plan similaire et forment en réalité un tout, recouvrant tout le moyen âge. Celui-ci est envisagé comme une croissance de la France religieuse en quatre étapes vitales, nettement caractérisées par les sous-titres de chaque partie et correspondant à l'enfance, à l'adolescence, à la jeunesse et à la maturité spirituelles. Les quelque cinquante chapitres forment autant de tranches centrées autour d'un événement majeur, d'une institution caractéristique, d'une idée significative. Ils sont habituellement représentés par deux personnages typiques, soit complémentaires, soit formant contraste. A eux seuls, les titres et sous-titres des chapitres sont tout un programme. Leur seul énoncé fait choc : « Coups de glaive et coups de crosse » ; « Une coupe sombre au verger monastique » ; « La Dame au cœur multiple » ; « Le dit des chiens et des oiseaux » ; « Les mugissements du bœuf muet » ; « Rires populaires et liturgies bouffonnes ». Quant aux concepts et aux personnages, on croirait presque les voir défiler deux par deux en se donnant le bras, formant comme le cortège nuptial de l'alliance conclue entre Dieu et la Chrétienté médiévale.

R. Mols, S. J.

L. Buisson. — *Potestas und Caritas*. Die Päpstliche Gewalt im Spätmittelalter. Coll. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 2. Cologne, Böhlau, 1958, 23 × 15 cm., XII-448 p. Prix : 34 marks.

Il n'est pas facile de situer cet ouvrage, surtout dans le cadre forcément limité d'une recension d'ampleur moyenne. Le titre ouvre des horizons à peu près infinis et le sous-titre pourrait faire croire à une étude d'histoire institutionnelle se proposant de poursuivre jusqu'à la fin du moyen âge les travaux déjà nombreux consacrés aux « origines » ou au « développement » du pouvoir pontifical. En fait, il s'agit bien moins d'une histoire des institutions que d'une histoire des concepts moraux et juridiques qui expliquent comment il fut possible que les institutions se sont développées comme elles l'ont fait. Le problème que l'auteur a voulu aborder est le suivant : On sait que le pouvoir pontifical a connu une période de grand renforcement, brusquement interrompu dans la ligne politique par la crise d'Anagni. On sait aussi qu'en matière canonique le point maximal de ce développement ne fut atteint que 60 années plus tard, avec la disposition d'Urbain V frappant de réserve romaine toute nomination à un siège épiscopal ou abbatial devenu vacant. Après quoi, l'histoire assiste comme à un effondrement : Rome se voit contrainte de transiger de plus en plus avec les autorités locales et surtout avec les souverains temporels. Pour expliquer ce recul du pouvoir des pontifes romains, on a invoqué avec raison le renversement de la situation politique, la perte de prestige consécutive au grand schisme, le progrès des idées conciliaires et corporatives. Mais l'auteur a entrevu que tout cela ne suffit pas. En fait, au moment même où les Souverains Pontifes atteignaient le faîte de leur puissance, celle-ci était déjà sapée à l'intérieur même de l'Eglise. L'origine dernière du revirement doit se trouver chez les décrétistes de l'Ecole de Bologne et de Paris, dont le travail glossateur a fini par donner corps à une « opinio communis » des canonistes, sur la nature et les limites de la « plenitudo potestatis ». L'auteur montre la genèse et l'explicitation de cette opinion commune, à travers l'œuvre d'une trentaine de canonistes, considérés de leur temps comme des autorités en la matière, depuis le décret de Gratien jusqu'à Francesco Zabarella et Nicolas de Tudeschis. Nous sommes trop habitués à considérer la pensée médiévale sous l'angle des seuls auteurs de Sommes ou sententiaires. L'influence des décrétistes et décrétalistes, trop négligés de nos jours, était d'autant plus profonde, que le gouvernement et l'administration de l'Eglise étaient pour une part prépondérante entre les mains des canonistes. Ce sont eux, dont les théories, toujours plus précises, ont établi la sujétion de la plenitudo potestatis à l'égard des normes de la justice et de la charité. Bornes imposées par la nature même de l'action humaine à l'arbitraire du détenteur du pouvoir, celui-ci fût-il suprême. Excellent exposé qu'il faudra mettre désormais, avec celui de Lagarde, parmi ceux qui font comprendre par le dedans la crise de l'automne médiéval.

R. Mols, S. J.

R. M. Kloos. — *Lambertus de Legia. De vita, translatione inventione ac miraculis sancti Matthiae Apostoli libri quinque*. Coll. Trierer theologische Studien, 8. Trèves, Paulinus-Verlag, 1958, 23 × 16 cm., 214 p. Prix : 23,40 marks.

Les 40 premiers feuillets du ms. n° 1375/23, conservé à la bibliothèque communale de Trèves, contiennent un spécimen très intéressant de la littérature hagiographique médiévale : le seul texte connu des cinq livres racontant la vie, la translation, l'invention et les miracles de saint Mathias, écrits en 1186 par Lambert de Liège. De cet auteur on ignore à peu près tout, sinon qu'il fut directeur de l'école capitulaire de Trèves. A vrai dire, le titre de son ouvrage est plutôt trompeur. Sur les 2712 vers du récit, la vie de l'apôtre élu pour remplacer l'Iscariote en occupe à peine 200, la translation de ses restes et leur invention à peine davantage. Tout ce qui suit est consacré aux 61 récits juxta-

posés narrant les miracles obtenus grâce à son intercession. Les *signa, prodigia, miracula, mira, magnalia, benefacta,* défilent en rangs serrés, chargés de persuader les moins crédules de la toute-puissance bénéfique des précieuses reliques que l'ancienne capitale romaine s'enorgueillissait de posséder. La galerie des bénéficiaires, laconiquement énumérés dans les titres de chaque paragraphe, forme un échantillon complet de tous les âges et de toutes les conditions : *de puero, de muliere, de burgense, de paupere, de tribus infirmis, de mercatore,* etc. En fait, il s'agit d'une œuvre de propagande destinée à renforcer la vénération à l'égard des reliques conservées à Trèves et donc le prestige de cette dernière ville, à l'encontre de Reims, sa rivale. A en croire ce récit, les restes de l'apôtre auraient été ramenés d'Orient par sainte Hélène, qui en aurait fait don à sa ville natale. Enterrés en lieu sûr pour les soustraire aux profanations des barbares, ils furent retrouvés une première fois vers 1050 et une nouvelle fois en 1127. Ils allèrent rejoindre d'autres pièces précieuses déjà retrouvées : un couteau de la dernière Cène, un clou de la Crucifixion et la fameuse tunique de Notre-Seigneur, dont la plus ancienne mention, en relation avec Trèves, date de l'an 1012 (p. 22, n. 30). C'est cet intéressant document d'histoire littéraire et de mentalité religieuse médiévale, qui se trouve édité pour la première fois. Excellente édition critique du texte, introduite par une analyse descriptive, linguistique et stylistique et suivie par l'édition d'une vie abrégée de saint Mathias en prose due au même auteur. R. Mols, S. J.

E. Willems, S.O.Cist. — *Esquisse historique de l'Ordre de Cîteaux,* d'après le P. G. Muller. 2e partie : *1493-1958.* Bruxelles, Librairie encyclopédique, 1958, 24 × 16 cm., 290 p. Prix : 195 frs.

Un deuxième tome qui ressemble comme un frère au premier, déjà connu de nos lecteurs (cfr *N.R.Th.,* 1958, p. 208-209). Même orientation événementielle de l'exposé; même fractionnement analytique du plan; même disposition typographique; mêmes citations bibliographiques; même genre d'illustrations. On peut ajouter mêmes qualités et mêmes défauts. En fait, l'ouvrage est une adaptation de celui du P. Muller, un des meilleurs connaisseurs de l'histoire cistercienne. Un souci trop servile de littéralisme dans la traduction et une très forte accumulation de détails historiques risquent parfois de fatiguer et de submerger le lecteur. Il y a des phrases qui vous prennent un aspect de rébus et, malgré un réel progrès sur le premier volume, il reste des coquilles et des erreurs à certains noms propres (ex. : p. 20 Maulbroon, pour Maulbronn; passim, Brandenbourg, pour Brandebourg; p. 24 Bouchante, pour Bouchaute; p. 31 Mooni pour Moroni). Heureusement, un bon index à la fin de l'ouvrage permet de s'y retrouver sans trop de mal. Rassurons aussi nos lecteurs qui pourraient être tentés d'accorder une créance trop rigoureuse à la table des matières. S'ils ont lu notre recension du tome premier, ils se souviendront que nous y avons mentionné un fait étrange : par suite d'une inondation subite survenue chez l'imprimeur de l'ouvrage, les paragraphes concernant l'histoire cistercienne de 1216 à 1265, durent être omis à leur place normale; l'auteur promettant de les publier avec le tome second que voici. — Notre surprise fut grande en constatant à ce sujet un mutisme complet de la table des matières. En fait, les deux paragraphes sinistrés sont bel et bien présents à l'appel : on les trouvera aux pp. 191 à 206. Ils ont seulement tenu à se faire oublier à la table des matières. Une autre anomalie, à la même table, concerne l'histoire contemporaine. Le premier paragraphe y est intitulé « de 1790 à 1810 » ; le suivant, « de 1848 à 1890 ». Ici encore, que les lecteurs se rassurent : il s'agit dans les deux cas de 1848. Signalons, enfin, un appendice très documenté sur la réforme liturgique introduite par Dom Vaussin, avec le tableau synoptique de l'ancien bréviaire de Cîteaux. Contribution intéressante à l'histoire de l'Office, due à la patience de M. l'abbé Grosjean, curé à La Clouse (Aubel). R. Mols, S. J.

Arsenio d'Ascoli, O.F.M.Cap. — *La predicazione dei cappuccini nel cinquecento in Italia.* Coll. Studio teologico Lauretano dei Frati

Minori Cappuccini, II. Loreto, Libr. S. Francesco d'Assisi, 1956, 24 × 17 cm., 598 p. Prix : 2.000 lires.

Le redressement religieux des pays restés ou redevenus catholiques à l'époque de la Contre-Réforme doit beaucoup à l'œuvre des Capucins. Ceux-ci ont déployé une activité intense surtout comme prédicateurs. L'Italie fut un de leurs champs de prédilection, un de ceux où ils obtinrent le plus de succès. L'histoire de l'apostolat oratoire des Capucins a déjà fait l'objet de plusieurs travaux, soit généraux, soit limités à une époque ou à un pays. Mais l'Italie du XVI[e] siècle n'avait pas encore fait l'objet d'un travail réellement critique. C'est ce travail que les historiens possèdent désormais. Il se base sur le dépouillement des principales sources imprimées concertant l'ordre : bullaires, ordinations des chapitres généraux, constitutions, annales, dont il raconte l'histoire et examine la valeur critique. Son exposé comprend trois parties. Il commence par décrire le milieu historique du Cinquecento italien : la pâte qu'ils allaient devoir soulever grâce au levain de leur éloquence. Puis il précise la manière dont les Constitutions de l'Ordre ont réglementé l'exercice de la prédication et ont cru devoir soumettre les études au ministère apostolique. Il passe ensuite à l'examen interne de cette prédication et en relève les différentes caractéristiques : elle est populaire, sociale, réformatrice, évangélique, catéchétique, eucharistique, et anti-protestante. Ce dernier trait est spécialement mis en vedette. Chacun de ces points est illustré au moyen d'extraits empruntés aux plus célèbres prédicateurs capucins de l'époque. Ces prédicateurs font d'ailleurs l'objet de monographies descriptives dans une dernière partie de l'ouvrage. Trois d'entre eux sont longuement étudiés : Girolamo da Pistoia, Mattia di Salò et surtout le célèbre Bernardino Ochino. La destinée tragique de celui-ci est exposée tout au long. Tristes pages, combien douloureuses et bien faites pour enseigner l'humilité. En appendice, plusieurs extraits de sermons du même Ochino et de Mattia di Salò. R. Mols, S. J.

G. May. — *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters.* Das Generalgericht zu Erfurt. Coll. Erfurter Theologische Studien, 2. Leipzig, St. Benno-Verlag, 1956, 23 × 15 cm., XXIV-338 p. Prix : 20 marks.

L'objet de cette étude est une institution judiciaire ecclésiastique extraordinaire qui fonctionna durant les derniers siècles du moyen âge : l'officialité générale d'Erfurt. On sait que les limites de l'archidiocèse de Mayence s'étendaient vers l'est jusqu'à la Saale, englobant une bonne partie de l'Allemagne médiane, nommément presque toute la Thuringe. L'ancien diocèse d'Erfurt, fondé par saint Boniface, n'avait pu se maintenir et se trouvait rattaché à une circonscription ecclésiastique démesurée, dont le chef-lieu occupait une position excentrique. Pour remédier à cette situation, l'archevêque de Mayence Petrus Aspelt prit une mesure de décentralisation : en 1312, un « generalis cognitor causarum » fut établi à Erfurt, dont le ressort s'étendit sur les 8 archidiaconés les plus éloignés. Solution radicale, qui avait été préparée depuis un siècle et demi par diverses mesures partielles. Elle devait durer jusqu'aux bouleversements de la Réforme. L'auteur nous décrit successivement l'histoire, puis le fonctionnement de cette institution. Il a dépouillé pour cela tous les documents connus, imprimés et inédits, en particulier un précieux registre de 1495-1499 conservé aux Archives de la Cathédrale, le « Gerichtsbuch ». Son exposé est un modèle de cette « Gründlichkeit » qui fait le renom de la production scientifique allemande. Dans sa partie historique, il raconte les vicissitudes de la nouvelle institution ; en particulier, les répercussions des conflits entre prétendants au siège archiépiscopal. Aussi bien en 1328, dans la compétition entre Baudouin de Trèves et Henri de Virnebourg, qu'en 1371, dans celle opposant Adolphe de Nassau à Louis de Meisseu, l'officialité d'Erfurt prit parti pour le candidat qui n'était pas celui du pape et se trouva ainsi en conflit, à Erfurt même, avec des adhérents puissants du candidat rival. C'est durant le dernier quart du XV[e] siècle que cette institution

atteignit son apogée. Avant cela son détenteur cumula souvent ses fonctions avec celle de proviseur de l'archevêque. Dans sa partie descriptive, l'auteur décrit le fonctionnement de l'officialité : titulature, compétence, ressort géographique, organisation, relations avec les autres rouages archidiocésains ou communaux, examen des causes dont ce tribunal eut à connaître et de la procédure employée. Les textes des pièces originales sont reproduits en note in extenso. Ouvrage d'autant plus intéressant qu'il jette une lumière authentique sur un aspect de l'état religieux de la région qui fut le berceau du luthéranisme, à la veille même de son éclosion. R. Mols, S. J.

H. Thieme. — *Die Ehescheidung Heinrichs VIII und die europäischen Universitäten.* Coll. Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, Schriftenreihe, 31. Karlsruhe, C. F. Müller, 1959, 23 × 15 cm., 23 p. Prix : 1,80 mark.

Depuis quatre siècles, la fameuse question du divorce d'Henri VIII d'Angleterre a retenu l'attention d'un grand nombre d'historiens. Même des psychanalistes prétendirent avoir voix au chapitre. Voici maintenant l'exposé d'un juriste. En cette qualité, l'auteur a souligné principalement les aspects de la question relevant du droit canon ou du droit naturel : le problème de la validité du premier mariage de Catherine d'Aragon avec le prince Arthur, celui de la portée des textes bibliques, Dt 25, 5 et Lv 18, 16, celui de la valeur de la dispense de Jules II. Il étudie en particulier les vicissitudes de l'enquête entreprise par le souverain anglais auprès des universités européennes et analyse les réponses faites par trois théoriciens de l'époque : François de Vitoria, Boniface Amerbach et Martin Luther. Il conclut son exposé rigoureusement objectif en constatant combien, nonobstant maintes faiblesses personnelles ou collectives, le monde juridique d'alors constituait réellement une unité dont il avait conscience.
R. Mols, S. J.

K. Juhász. — *Jesuiten im Banat (1718-1773).* Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Temesvarer Banats. Vienne, F. Berger, 1958, 24 × 17 cm., p. 153-220.

Lorsque les armées impériales eurent reconquis le sud de la plaine hongroise, le traité de Passarowitz (1718) enleva le Banat à la domination du Croissant pour le rattacher à l'Empire comme territoire distinct. La réorganisation religieuse de ce territoire fut confiée à des Jésuites, venus de la partie autrichienne de l'Empire et qui avaient déjà accompagné comme aumôniers les troupes du Prince Eugène. Les Pères s'établirent à Temesvar, d'où ils exercèrent leur apostolat sur toute la région. Leur supérieur reçut les pouvoirs de vicaire épiscopal. Dans cette région nouvelle, où tout était à reconstruire, ils déployèrent une activité apostolique fructueuse jusqu'à leur suppression en 1773. Les divers aspects du ministère paroissial et les œuvres d'enseignement retinrent spécialement leur attention. Cette belle page missionnaire se trouve racontée ici pour la première fois d'après deux documents, actuellement inaccessibles : les Ephémérides et les Lettres Annuelles de la Mission de Temesvar.

Elle a paru dans le volume 11 des Mitteilungen des oesterreichischen Staatsarchivs. R. Mols, S. J.

P. Moisy. — *Les Eglises des Jésuites de l'ancienne assistance de France.* I. *Texte.* II. *Illustrations.* Coll. Bibliotheca Instituti Historici S. I., XII. Rome, Institutum Historicum S. I., 1958, 24 × 16 cm., XX-580 et LX p., C tabl. Prix : 5.500 lires.

Cet ouvrage considérable traite de l'architecture des églises des Jésuites en France et nullement de leur art décoratif. Il se partage en trois livres. Le premier étudie les conditions générales de la construction, non seulement le cadre

historique et géographique dans lequel elles se sont élevées, mais encore la discipline de la Compagnie en la matière et les doctrines qui ont pu déterminer les créations de ses architectes. Le deuxième livre est consacré à l'histoire de chacun des établissements. Enfin le troisième livre considère le style des Jésuites. On y trouve l'analyse artistique des églises des Jésuites français, d'abord au point de vue chronologique et ensuite au point de vue logique, en distinguant pour chaque époque les plans réalisés ou non, les volumes intérieurs et extérieurs et enfin les façades.

Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de cette étude qui est conduite avec un souci de rigueur méthodique auquel il faut rendre hommage, et une largeur d'information qui, dans l'état de nos connaissances, ne laisse rien à désirer. Qu'il soit permis seulement d'en rappeler les conclusions qui, pour l'essentiel, rallieront, croyons-nous, tous les suffrages.

D'abord, il n'y a pas de style jésuite français. Les supérieurs généraux de l'ordre en matière de bâtisses se sont montrés très libéraux et très souples et ne se sont intéressés en définitive qu'au caractère pratique et économique des dessins proposés et non à leur degré de conformité avec un style quelconque. Quant aux Jésuites français, ils n'ont pas eu davantage de doctrine architecturale formulée et précise. Ils ne demandaient rien à leurs églises qui ne fût courant dans les édifices post-tridentins. L'architecture de leurs églises fut avant tout utilitaire, pratique et économique. Et c'est pourquoi elle est bien plus diverse qu'on ne l'a dit. Leurs premières constructions se caractérisent par une tenace fidélité à la tradition médiévale et, en plein âge classique bien des traces en subsisteront. Sans doute ils ont sacrifié à la mode régnante. Et dans la première moitié du dix-septième siècle s'est répandu parmi eux un type d'église : une seule nef avec des chapelles nichées dans les contreforts intérieurs. Mais c'est abusivement qu'on y verrait une imitation servile du Gesù de Vignole. Nombre de leurs églises excluent cette influence et du schéma du Frère Martellange dont on sait l'autorité (autorité qui sort renforcée de cette étude), l'auteur ne craint pas d'affirmer qu'il « possède la même perfection à la fois géométrique et monastique que les églises cisterciennes auxquelles l'apparentent ses chevets droits ». Et l'auteur conclut : « Variété des formes, fécondité de l'invention, caractère national, voilà trois qualités qu'on n'a pas l'habitude d'attribuer aux Jésuites français ».

Cet ouvrage se place donc à côté de ceux que le Père J. Braun a consacrés jadis aux églises des Jésuites belges, allemands et espagnols et le P. Pirri aux débuts de l'architecture jésuite en Italie. Outre son intérêt intrinsèque, il déblaie largement le terrain pour une reprise de la question toujours controversée et pas mal irritante du baroque. A. Thiry, S. J.

E. Staehelin. — *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. IV : *Von Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1957, 23 × 16 cm., XII-508 p. Prix : 40,55 frs.

Nos lecteurs connaissent déjà les trois premiers volumes de cette excellente anthologie de textes concernant le « Regnum Dei » (cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 652). Le volume que voici recouvre l'époque décisive de la Réforme et de la Contre Réforme. Une cinquantaine d'auteurs ou d'œuvres collectives importantes furent retenus. Leur galerie comprend sept familles spirituelles : catholiques d'avant la Réforme, Luthériens, Réformés, Anglicans, Protestants radicaux, Catholiques de la Contre Réforme, Chrétiens orientaux. Assurément, on pourra toujours discuter du choix des textes retenus ; on pourra regretter la place parcimonieuse dévolue aux auteurs catholiques. Rien que trois pour toute la renaissance post-tridentine, c'est bien peu. Encore sur les trois y a-t-il deux jésuites : Ignace de Loyola et Robert Bellarmin, ce qui rompt l'équilibre des divers courants spirituels. L'équilibre géographique de l'ensemble semble aussi avoir été quelque

peu altéré. Malgré l'importance incontestable des voix allemandes, anglaises et helvétiques, qui remplirent de leurs échos le siècle de la Réforme, il est permis de douter qu'elles occupèrent une place tellement prépondérante dans le « concert européen ». Les voix françaises en particulier furent par trop oubliées. Mais cet oubli même a permis à l'auteur de citer plus abondamment et en plus grand nombre des textes provenant des milieux réformés de langue allemande. Comme bien l'on pense, les chefs de file de la Réforme occupent une large place : plus de 30 pages pour Luther et Calvin, plus de 20 pour Zwingle et Bullinger, au moins le double pour les premiers anabaptistes. Mais d'autres auteurs très peu connus dans les milieux catholiques non germaniques sont très largement cités. Ainsi les ouvrages sur « le Règne du Christ » de Bucer, de Sébastien Franck, de Philippe Nicolai, de Simon Episcopius; les commentaires d'Isaïe et de Daniel par Œcolampade, celui d'Osée par Capito, ceux de l'Apocalypse par Napier, Piscator, Alsted, Mead et Hoffmann, les chants eschatologiques d'Alber et de Meyfart, et les trois livres de ce dernier sur la Jérusalem Céleste, la Sodome infernale et le Jugement dernier, les livres du vrai christianisme de Jean Arndt, l'Aurora de Jakob Boehme, l'Exposition du Symbole de Caspar Olevianus. Dans la grande diversité de leurs inspirations et tendances ce large choix de textes montre combien le siècle de la Réforme a contribué à enrichir la spiritualité christocentrique du christianisme.

R. Mols, S. J.

ENSEIGNEMENT RELIGIEUX

Acta Congressus catechistici internationalis MCML. Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1953, 25 × 17 cm., 565 p.

Outre les discours d'introduction et l'allocution pontificale de clôture, ces Actes comportent en trois groupes successifs (cette disposition est-elle heureuse?) les dix rapports présentés au Congrès, puis les vœux émis, enfin les communications relatives à chacun de ces rapports. Ceux-ci traitent de l'éducation religieuse des enfants (I) et des jeunes gens (II) dans la paroisse, de l'enseignement religieux à l'école primaire (III) et dans l'enseignement moyen et supérieur (IV), de la formation religieuse des adultes (V), du professeur de religion (IV), du centre catéchétique diocésain (VII), du rôle d'une Confrérie de la Doctrine Chrétienne dans les paroisses (VIII), des moyens accessoires de promouvoir la formation religieuse (IX), enfin de la coopération des laïcs à cette œuvre (X). Véritable mine d'idées, de suggestions et d'expériences vécues, ces Actes rendront de précieux services, malgré l'absence de table analytique.

L. Renwart, S. J.

Cardinal Gasparri. — *Catéchisme catholique pour adultes* précédé du *Catéchisme pour les petits enfants.* Réédition, Metz, Maisonneuve, 1959, 18 × 10 cm., 791 p. Prix : 1.200 frs.

Réédition mise à jour du *Catechismus catholicus* de feu le cardinal Gasparri, ce volume de présentation élégante rendra service, par sa doctrine solide et clairement présentée et les nombreux documents cités en appendice, à ceux qui enseignent ou cherchent ce qu'est l'Eglise catholique et sa doctrine, même si la présentation par questions et réponses nous semble moins correspondre aux goûts des adultes de notre temps. Parmi les additions faites par les réviseurs, nous regrettons toutefois certaines présentations qui risquent de durcir indûment les vraies positions de l'Eglise. Ainsi en va-t-il de la condamnation du Rotary Club. Et tout d'abord, faut-il croire avec les réviseurs du *Catéchisme* que « l'avocat Paul Harris... était franc-maçon (et que) ses clubs se présentaient comme *des organismes camouflés des Loges* (les soulignés sont dans le texte) » ou, avec les *Cahiers d'Action religieuse et sociale* du 15 septembre 1950, p. 497, que : « sous prétexte que P. Harris était franc-maçon et que ses clubs

n'étaient qu'un organisme camouflé des Loges, certaines revues catholiques... se montrèrent assez sévères pour le Rotary » ? La condamnation du 20 décembre 1950 est reproduite, mais pas un mot n'est dit de l'important commentaire « explicatif » qu'en donna *L'Osservatore Romano*. De même, sur l'obéissance due aux décisions doctrinales de la commission biblique (texte introduit dans cette édition), on trouve une longue citation du *Motu proprio* de 1907, mais aucune mention des documents postérieurs (Pour une vue d'ensemble sur ceux-ci, cfr Jean Levie, S. J., *La Bible, parole humaine et message de Dieu,* Museum Lessianum, 1958, p. 157-218). L. Renwart, S. J.

Catéchisme biblique. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 18 × 14 cm., 400 p.

Fr. Schreibmayr, Kl. Tilmann, etc. — *Manuel du catéchisme biblique*. Tome I. 1re et 2e partie. Questions 1 à 21 et 22 à 44. Deux vol. Ibid., 1958 et 1959, 23 × 14 cm., 348 et 410 p.

Handbuch zum katholischen Katechismus. Band III. *Vom Leben nach den Geboten Gottes. Von den letzten Dingen*. Halbband I : *Lerhrstücke 91 bis 113*. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, 23 × 15 cm., VIII-308 p. Prix : 12,50 marks.

Br. Dreher et H. D. Strittmatter. — *Bildkommentar zum neuen Katechismus. Werkbuch zum Wandtafelzeichnen*. Ibid., 1957, 21 × 30 cm., X-120 p.

H. Fischer. — *Histoire et signification du catéchisme biblique*. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 23 × 14 cm., 138 p.

Ces ouvrages font partie d'un ensemble dont la traduction et la publication ne sont pas encore achevées.

1. — Le « catéchisme biblique » est la traduction de l'ouvrage adopté comme manuel pour les enfants par la conférence de Fulda des évêques allemands. Fruit de l'effort de renouvellement de l'enseignement catéchétique, cet ouvrage s'efforce de présenter les différents points de la doctrine chrétienne dans un ordre plus adapté à la psychologie de l'enfant (ainsi la Sainte Trinité viendra en conclusion de la première partie, laquelle nous aura d'abord montré que Dieu nous parle, puis détaillé l'histoire de la création et de la chute, ce qui amène à parler du Christ rédempteur, vrai homme et vrai Dieu, mort pour nous, ressuscité et monté aux Cieux d'où il nous envoie le Saint-Esprit). Chaque vérité est autant que possible introduite par les textes et récits bibliques correspondants et mise en relation avec la vie de l'Eglise et sa liturgie. Le cas échéant, des mots difficiles sont expliqués, des sujets de réflexion offerts et des applications pratiques suggérées.

2. — De l'aveu même de ses auteurs, ce nouveau catéchisme pose de nombreux problèmes à qui veut s'initier à sa méthode. Pour rendre son emploi plus facile même à ceux qui disposent de moins de loisirs pour la préparation des leçons, les auteurs ont entrepris la rédaction d'un manuel à l'usage des éducateurs. Malgré ses 348 pages, le 1er volume du tome I de la traduction française du *Manuel* ne traite que les 21 premières questions du catéchisme, qui en compte 248. C'est dire l'abondance de matériaux réunis dans ce manuel et faire pressentir la somme catéchistique que sera l'ouvrage terminé. Le second volume comprend l'exposé méthodique des leçons 22 à 44 et achève ainsi la première partie du cours : Dieu et la rédemption. Il comporte toutes les leçons qui traitent du Christ (vie et enseignement de Notre-Seigneur, mystère de l'incarnation et rédemption), du Saint-Esprit et de la grâce et, en conclusion, de la Sainte Trinité. Riche au point de pouvoir aussi alimenter la prédication et l'apostolat (cercles d'études, etc.), ce manuel reste cependant clair et concis ; grâce à son excellente mise en ordre des matériaux rassemblés, il permet, le cas échéant, une préparation rapide des leçons tout autant que l'approfondissement d'un sujet. Pour chaque chapitre du catéchisme, nous trouvons tout d'abord une

préparation du catéchiste, l'initiant à la matière de la leçon et lui faisant découvrir le sens de celle-ci et son rapport à l'ensemble, puis des indications sur la psychologie de l'enfant, enfin des éléments de réflexion personnelle, ensuite commence la présentation de la leçon en deux séries de catéchèses, normale et abrégée, de façon à tenir compte de toutes les possibilités.

3. — Pour des raisons d'ordre pratique les auteurs du *Handbuch* se sont décidés à publier d'abord le tome III, puis seulement le tome II, chacun en deux parties. La première partie du tome III couvre les leçons 91 à 113 du *Catéchisme biblique* et nous présente « la vie selon les commandements de Dieu ». Elle est particulièrement caractéristique de l'esprit qui inspire ce catéchisme : au lieu de se limiter à un exposé de type classique des dix commandements, qui amène trop de chrétiens à croire que les prescriptions positives du décalogue sont les seules qui comptent pour régler leur vie, l'on nous présente d'abord l'ordre de la création, puis le bloc des dix commandements, poteaux indicateurs destinés à guider et à protéger le baptisé sur la route du monde; après un rappel du commandement par excellence, déjà traité à l'occasion du baptême, vient une leçon capitale sur la conscience. Ensuite seulement commence l'étude détaillée de la morale : l'accent y est sans cesse mis sur les valeurs créées que le commandement doit protéger et sur les motifs surnaturels de l'obligation, en référence constante au Christ et à la loi de charité.

4. — Cet album de dessins est destiné à aider le professeur à illustrer au tableau noir chacune des leçons du catéchisme biblique. Les dessins proposés sont schématiques, tant pour permettre au catéchiste et aux enfants de les reproduire plus facilement que pour ne pas égarer l'attention sur des détails sans importance. Une introduction rappelle le rôle du tableau noir et du dessin dans l'éducation et l'application qui peut en être faite à l'enseignement de la religion. Chaque dessin est accompagné d'une double explication : l'une le décrit et explique ses symboles, l'autre rappelle brièvement la doctrine ainsi illustrée. A notre connaissance, ce volume n'a pas encore paru en français.

5. — Le *Catéchisme biblique* et les manuels qui le complètent ont leur histoire. Fruit de vingt ans de travaux, plusieurs fois remis sur le métier, ce catéchisme, dont les innovations peuvent dérouter des maîtres habitués aux anciens textes, est plein de signification pour qui pénètre les intentions de ses rédacteurs. C'est à quoi aideront les neuf rapports ici rassemblés, rapports qui furent présentés au Cours de Catéchétique donné en 1955 à Munich : ils introduisent le lecteur à l'histoire de ce catéchisme, à son plan, à la forme de ses leçons, à son utilisation méthodique par le catéchiste, à l'emploi des illustrations; ils lui montrent les articulations maîtresses du nouveau catéchisme, sa signification pour la prédication et le ministère pastoral et la manière d'initier les catéchistes à l'emploi de cette nouvelle méthode, ils donnent enfin, en dix règles, un résumé des façons de faire qui assureront le succès durable et profond. Cette brochure sera précieuse à tous ceux qui souhaitent s'initier au *Catéchisme biblique* et profiter de l'expérience et des lumières de ceux qui l'ont mis au point. Elle fait souhaiter que soit bientôt achevée et la publication des trois volumes encore à paraître du *Handbuch* et leur traduction française. L. Renwart, S. J.

Vers un catéchuménat d'adultes. Cahier spécial de la Documentation catéchistique. Paris, Centre National Catéchistique, 1957, 22 × 17 cm., 188 p. Prix : 700 frs.

Quatre-vingt pour cent des baptisés à l'âge adulte ne persévèrent pas. Cette constatation combien douloureuse pose dans toute son acuité la question : à quoi est dû pareil échec? à un défaut ou à une absence de méthode? que faire pour y remédier? A la demande de l'épiscopat français, la commission nationale de l'enseignement religieux a mis ce problème à l'étude. L'excellente revue « Documentation catéchistique » a consacré un numéro spécial à la publication des travaux de la session organisée fin 1956, après deux ans d'études et de recherches. « Vers un catéchuménat d'adultes », fruit de cette réflexion, contient : a) des comptes rendus d'enquête permettant une vue objective des faits; b) des cours

magistraux proposant des perspectives historiques, théologiques, canoniques, catéchétiques et pastorales; c) des expériences et des témoignages donnés par des prêtres et des laïcs de Paris et de province; d) le résumé des échanges de vues des divers « ateliers de travail » du congrès. Sur ce problème de la conversion des adultes, qui se pose de plus en plus dans un monde où nous côtoyons tant « d'infidèles », la réflexion s'impose à tout pasteur d'âmes, à tout chrétien conscient des devoirs que lui dicte sa foi. Ces pages, première et excellente réponse à une question qu'elles n'ont pas la prétention d'avoir épuisée, aideront grandement à guider cette réflexion vers une étude de plus en plus approfondie, source de réalisations fécondes.

Profitons de l'occasion pour attirer l'attention sur un autre numéro, fort intéressant, de la même revue. Le numéro 39 est consacré en effet aux Journées nationales de l'enseignement religieux, tenues en 1958 sur le thème : « les catéchistes », thème dont il n'est pas besoin de signaler l'actualité. L. Renwart, S. J.

Catéchèse pour notre temps. Session Internationale d'Anvers. Coll. Cahiers de « Lumen Vitae », XII. Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1958, 23 × 15 cm., 356 p., 8 pl. Prix : 150 frs.

Un demi-siècle s'est écoulé depuis le début de la réaction contre la sclérose dont souffrait à la fin du XIX^e^ siècle l'enseignement religieux. Mesurer le progrès réalisé s'imposait. Mais plus encore fallait-il en tirer des leçons pour l'avenir. C'est à quoi se sont appliqués un groupe de théologiens et de catéchètes venus de tous les pays de la chrétienté et fraternellement réunis à Anvers en session d'études du 1 au 12 août 1956. Les travaux qui y furent présentés et dont ce volume fournit le texte (en français) se groupent autour de six grands thèmes : I. But et contenu de la catéchèse par Fr. Arnold, R. Poelman, W. Croce, M. Van Caster; II. Les grandes voies de la catéchèse par Kl. Tilmann, A. Stenzel, J. Crichton, J. Gérard-Libois; III. La personne du catéchisé (psychologie et sociologie religieuses) par A. Godin, F. Duyckaerts, A. Léonard, A. Dondeyne, Sr. Marie-André; IV. Méthodologie catéchétique par S. Exc. Mgr Garrone, G. Nosengo, Fr. V. Ayel, J. Beekmann, N. Antoine; V. Les milieux éducatifs par P. Ranwez, W. Bless, J. Gérard-Libois; VI. La culture générale et la formation religieuse par L. Johannesson, P. Faure, R. de le Court. L'on pourrait exprimer comme suit la conclusion d'ensemble qui se dégage de ces exposés : la catéchèse pour notre temps est celle qui exploite, au profit des enfants et des adultes, les progrès méthodologiques, mais plus encore celle qui reconnaît dans la révélation du Christ le message du salut et dirige toute la formation religieuse vers un développement de la vie de foi, d'espérance et de charité. Par la richesse de son contenu, ce volume s'assure une place de choix parmi les travaux qui collaborent efficacement à une meilleure pénétration du message chrétien dans le monde moderne. L. Renwart, S. J.

B. I. Kilström. — *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden.* Der katechetische Unterricht in Schweden während des Mittelalters. Coll. Bibliotheca Theologiae Practicae, 8. Lund, Gleerup, 1958, 24 × 16 cm., 342 p. Prix : 20 cour.

Excellent ouvrage qui vient enrichir notre connaissance de l'histoire prétridentine de l'enseignement catéchétique. Etude d'autant plus précieuse qu'elle concerne un pays passé à la Réforme et dont la participation à l'histoire de la Chrétienté médiévale est encore très peu connue en Occident. Après une introduction montrant comment l'enseignement de la religion chrétienne a évolué, depuis la primitive Eglise jusqu'au XII^e^ siècle, en fonction du déplacement de la date du baptême, de l'élimination graduelle du catéchuménat, de la précision croissante de la discipline pénitentielle, l'auteur divise son exposé en sept chapitres (le choix de ce nombre est, sans doute, fortuit, malgré l'importance revêtue par divers septennaires dans plusieurs secteurs du sujet traité). Il montre d'a-

bord comment cet enseignement, moins systématiquement organisé que dans l'Eglise post-tridentine, n'était pourtant pas laissé au hasard : il faisait l'objet de prescriptions précises et d'un contrôle rigoureux, qui n'a cessé de se resserrer. Plus que de nos jours, il incombait aux laïques, à cause de l'importance plus grande accordée à l'enseignement familial. On a conservé un homiliaire norvégien du XII[e] siècle rappelant aux parents l'obligation d'enseigner le Credo et le Pater à leurs enfants. Des prescriptions semblables se retrouvent dans des textes juridiques et canoniques suédois. Ceux de Strängnäs, p. ex., qui s'inspirent fortement d'un exemple liégeois. Par ailleurs nombre de prescriptions rappellent aux prêtres leur obligation d'enseigner les fidèles et de contrôler rigoureusement leurs connaissances religieuses à l'occasion de la confession. Cet enseignement avait un caractère sotériologique bien marqué. A travers toutes les variantes locales, il s'agit bien d'introduire les élèves vers la « via salutis ». Pour cela, ils doivent connaître avant tout le texte et le sens des deux prières de base : le Credo baptismal et le Pater. Depuis le XIII[e] siècle, s'y ajoute l'Ave Maria. Quant au reste, l'enseignement s'ordonnait surtout autour des diverses classifications des péchés et des vertus. Enumérations dans lesquelles le nombre sept, qui se retrouvait aussi chez les sacrements, joua un rôle prépondérant. Les auteurs qui eurent la plus grande influence en ce domaine furent Laurent de Vaxala, le Maître Mathias, Jean de Marienwerder, Henri de Frymaria, Jacques Laurentii. Leurs œuvres et nombre d'autres manuscrits d'Uppsala ont servi de base à cette excellente étude. R. Mols, S. J.

L'enseignement. Problème social. Compte rendu de la 45[e] Semaine sociale de France, Versailles, 1958. Lyon, Chronique sociale de France, 1958, 23 × 14 cm., 418 p. Prix : 1.500 frs.

Depuis une quinzaine d'années, la France est en train de retrouver sa jeunesse. Qui dit jeunesse dit enseignement. Sujet complexe, d'une actualité brûlante, d'une importance décisive pour l'avenir d'un pays et, compte tenu de la place occupée par la France en Europe et dans le monde, non moins décisive pour l'avenir de l'humanité.

Les dix-neuf rapports présentés à la 45[e] Semaine Sociale par autant de spécialistes qualifiés ont abordé le sujet sous tous ses aspects importants. Comme il se doit, ils l'ont envisagé sous son optique sociale. Dans ce cadre, ils constituent sans doute l'ensemble le plus complet, le plus lucide et le plus actuel sur ce sujet capital. Les exposés de nature plus idéologique et didactique voisinent avec d'autres plus descriptifs. Epinglons parmi les sujets traités : les relations entre éducation et enseignement, les conditions d'une formation commune de base, l'orientation scolaire et professionnelle, la démocratisation de l'enseignement, les diverses formations professionnelles, l'humanisation du secteur technique, la préparation à la vie familiale, civique et sociale, l'enseignement dans les territoires d'outre-mer. Soulignons tout particulièrement pour leur effort à repenser les problèmes, fallût-il pour cela secouer le poids des idées reçues et des slogans à la mode, le cours de M. Prélot sur l'évolution des rapports entre institutions scolaires et transformations sociales au cours de l'histoire contemporaine, celui du P. Russo sur les répercussions culturelles de la promotion des sciences, celui de J. Rivero sur la valeur sociale de la liberté d'enseignement (très intéressant) et celui du P. Delos sur la nécessité de concilier l'élément de vocation individuelle et la contrainte sociale dans les questions d'enseignement. C'est avec plus d'intérêt encore que nous avons pris connaissance des quatre exposés qui se distinguent des autres par leur abondante documentation statistique : la situation actuelle de l'enseignement en France (P. de Dainville), celle du personnel enseignant avec sa terrible crise des effectifs (J. A. Lesourd), celle du marché de l'emploi, actuellement et dans un proche avenir (J. Fourastié; divers points contestables), la comparaison internationale de l'effort d'instruction réalisé dans les principaux pays du monde (Pierre Harmel). On y trouve dès aujourd'hui le diagnostic chiffré des carences dont les effets ne se feront sentir que dans une génération et que l'on cherchera alors peut-être en vain à s'expliquer.

R. Mols, S. J.

Annuaire national officiel du secrétariat d'études pour la liberté de l'enseignement et la défense de la culture. Enseignement privé. *1958-1959.* Paris, O.N.P.C., 1959, 24 × 16 cm., 1104 p.

Cette première édition du répertoire annuel de l'enseignement privé français (ce qui correspond à l'enseignement libre en Belgique) constitue vraiment un guide d'orientation des plus utiles et une révélation montrant l'effort considérable que les catholiques de France ont su fournir dans le domaine scolaire, malgré les obstacles nombreux qui s'opposaient à leur action. L'annuaire comprend trois parties principales : A) tous les textes juridiques concernant la gestion d'un établissement scolaire privé; autrement dit : l'état actuel du régime légal dudit enseignement. — B) La liste des divers groupements et organismes constituant le secrétariat d'études. — C) La liste complète de tous les établissement d'enseignement privé, avec les principaux renseignements qui les concernent. Cette partie du répertoire est divisée en deux sections : tout ce qui concerne l'enseignement supérieur et les organismes interdépartementaux se trouve groupé au début; après quoi les divers départements se suivent dans l'ordre alphabétique, avec mention de tout ce qui regarde l'enseignement secondaire, primaire, technique et commercial, ménager et familial, agricole et ménager rural. Pour chaque établissement important sont mentionnés : son adresse postale et téléphonique, le nom du directeur, le genre d'études, le nombre d'élèves. Ainsi, nous apprenons que le département du Nord compte 31 collèges secondaires pour garçons, 32 institutions pour filles et, si nous avons bien compté, plus de 460 écoles primaires libres; qu'il possède aussi 43 écoles techniques et professionnelles pour garçons et 102 pour filles (y compris un « cours de massage facial »), sans compter une trentaine d'établissements d'enseignement agricole. Nous apprenons que tout cet ensemble renferme non loin de 90.000 élèves. Bien sûr tous les départements ne sont pas aussi riches, mais partout l'enseignement privé a déployé un effort considérable dont cet annuaire permettra de mieux mesurer l'ampleur.

R. Mols, S. J.

A. Molitor. — *L'enseignement et la société d'aujourd'hui.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 21 × 14 cm., 152 p. Prix : 57 frs b.

Constructivement tournées vers l'avenir, les réflexions de Monsieur Molitor s'élaborent à partir d'un diagnostic objectif et très autorisé des problèmes posés à notre enseignement national, à tous ses échelons, dans la conjoncture socio-économique contemporaine : L'éducateur consciencieux se doit de leur faire, dans son secteur particulier, l'écho qu'elles méritent. Ainsi, au long chapitre consacré aux études secondaires, techniques, scientifiques et littéraires, niveau d'enseignement dont les effectifs grossissent d'année en année par le jeu de la natalité et l'heureuse extension aux enfants des classes laborieuses des bénéfices de la scolarité, l'auteur s'emploie-t-il à démontrer l'urgence de repenser, dans une optique fidèlement chrétienne, la structure des programmes, leur esprit, leur pédagogie, leurs cadres de références... en fonction des impératifs actuels de l'évolution scientifique et du progrès technique. Il y réclame à bon droit le nécessaire passage d'une conception trop unilatéralement statique de l'homme et de la vie à une perspective plus dynamique de l'homme socialement en marche dans un monde qui se fait, exigence bien en accord, n'est-ce pas, avec toute notre eschatologie chrétienne. Sous la plume de l'auteur, de telles considérations n'ont rien de simpliste; sans faire table rase du passé pédagogique, il y intègre les compléments heureusement retrouvés d'une authentique culture humaine et chrétienne.

M. Colleye, S. J.

P. Faure, S. J. — *Au siècle de l'enfant.* Enseignement et éducation dans le monde contemporain. Coll. Siècle et catholicisme. Paris, Mame, 1958, 18 × 13 cm., 234 p. Prix : 695 frs.

L'auteur, fondateur du Centre d'Etudes Pédagogiques et Directeur depuis 15

ans de la revue *Pédagogie,* nous communique dans ces pages lucides et courageuses le fruit de son expérience et de ses réflexions sur un problème crucial : l'enseignement et l'éducation dans le monde moderne. Notre siècle est celui de l'enfant. Tout le monde s'intéresse à lui, chacun s'en occupe. Encore faut-il le faire de la bonne façon. L'auteur a eu le courage de le penser et celui, plus méritoire encore, de le dire dans un livre objectif et nuancé. Après avoir vigoureusement situé les problèmes de l'éducation dans le monde contemporain, il expose avec compétence et critique avec lucidité les projets de réforme, les méthodes pédagogiques et les mouvements d'idées qui se font jour actuellement. Par manière de conclusion, il consacre les six derniers chapitres de son ouvrage à dégager les grandes lignes d'un programme positif qui tiendrait compte des exigences à satisfaire et des progrès authentiques des sciences pédagogiques. L'on saura gré à l'auteur d'avoir osé passer au-dessus de toutes les petites recettes, qui masquent les difficultés plus qu'elles ne les résolvent, pour nous remettre en face des vrais problèmes et des principes fondamentaux qui commandent la réponse à leur donner. La solution qu'il nous fait entrevoir de la sorte est sans doute œuvre de longue haleine, mais en éducation, plus encore qu'ailleurs, on n'obtient de résultat sérieux qu'en y mettant le prix. Puisse ce beau livre aider parents, éducateurs et gouvernants à se rendre mieux compte de l'urgence, de la beauté et de l'ampleur de la tâche qui leur est confiée.

L. Renwart, S. J.

G. Gathelier. — *L'éducation religieuse des adolescentes.* Une expérience. Paris, Vitte, 1957, 25 × 16 cm., xx-262 p.

Le préfacier, Mgr l'Evêque de Beauvais, propose au lecteur, non de survoler cet ouvrage pour en lire çà et là un passage qui l'attirerait, mais de commencer par le commencement et d'aller tranquillement jusqu'à la fin. Jamais conseil ne fut plus juste ni plus certain d'être écouté. Nous parlons du vrai éducateur qui a la passion d'enseigner le Christ. Le lecteur se trouve transporté très simplement, au cours d'une histoire vivante, dans un foyer de catéchisme où se réunissent librement, le jeudi matin, des « persévérantes » de 12 à 14 ans dans un des quartiers les plus populaires de Paris. Il perçoit l'exposé d'une « méthode », adaptée à l'âme féminine, expérimentée pendant six ans; mais surtout il assiste à l'épanouissement de ce groupe de filles, comme on assiste, grâce à des films accélérés, à la croissance et l'ouverture, à la pleine floraison des boutons et des corolles. Tout baigne dans le réel, on en sent les problèmes et on en vit les solutions, surtout on les voit sortir des principes, parce que ces principes eux-mêmes ne sont pas livrés en formules, mais en thèmes de vie humaine et surnaturelle. « La foi est la rencontre de deux amours » (Blondel) : cela doit spécialement conduire une catéchèse d'adolescentes, en qui la femme se prépare. D'ailleurs « nous vivons au temps du Saint-Esprit », l'Esprit d'Amour nous accompagne. Aussi viserons-nous toujours les personnes, celle de l'adolescente : « Qui suis-je? », celle de Dieu : « Qui est Dieu, et non qu'est-ce que Dieu? ». Il s'agit d'envoyer les cœurs à la rencontre d'un être, et non à la rencontre d'idées... Et nous partons toujours de faits vécus : il y a plusieurs mentalités dans le monde; celle de l'Evangile, c'est le style de vie résumé dans les Béatitudes. Il y a aussi l'amour mutuel, expérimenté au sein du groupe, non par des « amusements », mais dans une atmosphère calme, où toutes travaillent sérieusement, avec des alternances de détente et de louange de Dieu. Tous les aspects du foyer, le travail qu'on y fait, les résultats qu'on y a obtenus, le tout défile ainsi en documents qui ne sont que des faits et qui, tous ensemble, vérifient bien le titre de ce témoignage : « D'une seule âme, d'un seul cœur ». Ce livre n'est qu'une première partie. Quand on l'a lu, on aspire à lire la seconde : « D'une seule foi, vers un seul Seigneur », qui, « offre les outils de travail », méditations, leçons rythmées, feuillets spirituels, prières, un matériel didactique, etc., des idées de causeries et une bibliographie.

R. Carpentier, S. J.

Education du sens international. Bruxelles, Famille et Collège, 1958, 23 × 15 cm., 64 p. Prix : 20 frs.

Profitant de l'occasion que leur offrait l'exposition internationale de Bruxelles, les dirigeants de la très intéressante revue « Famille et Collège » (devenue depuis lors « Famille, Collège et Institut ») ont consacré leur premier numéro spécial annuel à l'« Education du sens international ». Ces pages s'ouvrent par une enquête, fort bien menée, auprès de plus de 500 garçons et filles prêts à terminer leurs études moyennes ; celle-ci révèle dans la génération montante une étonnante ouverture au sens international. Pour aider parents et maîtres à répondre à ces aspirations de la jeunesse d'aujourd'hui dans une perspective authentiquement chrétienne, la revue a fait appel à plusieurs spécialistes : leurs articles montrent les ressources qu'offrent dans ce sens les domaines les plus divers, de l'esprit missionnaire à l'organisation d'un voyage, de l'étude des langues à l'accueil d'étrangers en famille, de l'utilisation rationnelle de la radio et de la T.V. au choix judicieux des lectures et des films. Félicitons de tout cœur ceux qui ont conçu et réalisé ce bel ensemble, qui rendra grand service aux éducateurs dans l'accomplissement d'un devoir important. L. Renwart, S. J.

BIOGRAPHIES

P. Simon. — *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil.* Paderborn, Schöningh, 1954, 22 × 14 cm., 202 p. Prix : 9,20 marks.

Cette biographie d'Augustin est conçue comme introduction à une traduction allemande des œuvres complètes du grand Docteur de l'Occident, entreprise par l'éditeur Schöningh de Paderborn. Œuvre de maturité du regretté Professeur de Tubingue, le Dr Paul Simon, elle révèle une connaissance intime des écrits d'Augustin et une profonde et réelle sympathie pour sa personnalité, dont le profil spirituel nous est dessiné sur la toile de fond du monde antique. Il peut sembler, à première vue, que l'érudition très vaste et les goûts littéraires de l'A. composent une fresque trop large autour de son personnage, mais il s'agit ici moins de digressions que de perspectives. L'A. s'est surtout attardé à l'activité pastorale de l'évêque et aux œuvres de la maturité : Cité de Dieu, controverse pélagienne, dont il retrace sommairement les grandes lignes. A la biographie strictement dite fait suite une appréciation de l'homme et de l'œuvre, où est souligné, avec finesse et intelligence, l'attrait toujours actuel, sans omettre néanmoins les rides, de la physionomie spirituelle du grand converti de Thagaste.
G. Dejaifve, S. J.

G. Bastianini. — *Lorsque Dieu passe...* Vie de saint François d'Assise. Paris, Edit. Franciscaines, 1957, 23 × 16 cm., 288 p., 34 h.-t. Prix : 1.200 frs.

Des vies de saint François d'Assise, ce n'est pas cela qui manque. Le Poverello compte sûrement parmi les saints qui ont trouvé le plus grand nombre de biographes. Pourtant le livre que voici, « né dans la douleur, comme une pauvre créature humaine », donne une impression de renouvellement. L'auteur, compatriote de François, a vécu pendant près de trente ans dans le pays d'Assise. Son cœur et son imagination en furent comme franciscanisés. Il écrivit en italien une biographie qui ne fut jamais publiée, mais qui fut éditée en traduction allemande et dont voici une « adaptation » française due au P. Clavel de Bellevaux, capucin. L'adapteur s'est inspiré du principe suivant : « laisser la lettre, prendre l'esprit et le sentiment dans un cadre narratif ». Par son inspiration, l'ouvrage se situe aux antipodes d'une monographie critique. On sait toutes les discussions qui se sont élevées autour des sources de l'histoire franciscaine. L'auteur n'en a cure. Il s'est servi des sources principales, qu'il cite parcimonieusement en notes et dont il enchâsse de nombreux extraits dans son texte, mais il n'en discute pas

le contenu. Au contraire. Il se refuse explicitement « à démêler le fait historique de l'épisode légendaire ». Pure perte de temps, d'après lui, car il « est convaincu que tout ce que le peuple se transmet au sujet de François, dans sa candeur ingénue et en pur esprit de bonté, est aussi vrai que le fait appuyé sur le document historique le plus irrécusable » (p. 10). Ce qu'il veut, c'est faire résonner, une fois de plus, à nos contemporains un message de renoncement joyeux et de foi totale, si étranger à leurs mentalités. Pour cela, il leur présente un récit coulant de source, coloré et animé; un récit dont on a peine à ne pas subir l'envoûtement. Le résultat d'impressions, de souvenirs, de prières, de réflexions, au moins autant que de critique documentaire. Mais la critique reste froide, alors que c'est un rayon de Messire Soleil qui traverse cet ouvrage de part en part. Et que dire des illustrations? Le splendide frontispice en couleurs et les 34 hors-texte en hélio, où les paysages d'Assise et de l'Alverne alternent avec des fresques de Giotto et d'autres primitifs italiens, font de ce livre un ouvrage d'art. Trois appendices contiennent une chronologie de saint François, une étude critique sur l'origine française de sa famille et une autre sur les plus anciens portraits qui nous en furent conservés. Ils sont l'œuvre du R. P. Eugène, archiviste des Frères Mineurs en France. R. Mols, S. J.

O. Leroy. — *Sainte Jeanne d'Arc. Son esprit — sa vie.* Contribution à une biographie définitive. Coll. Sagesse et cultures. Paris, Alsatia, 1957, 22 × 15 cm., 256 p.

L'ouvrage que voici ne prétend pas être une histoire de Jeanne d'Arc, mais seulement un ensemble de jalons destinés à faciliter un jour la confection d'une « biographie définitive ». Il ne s'agit que d'une série de mises au point et d'orientations : celles qui traitent de problèmes d'ensemble sont exposées en quatre parties; les autres font la matière de quatorze annexes. La première partie suit dans l'ordre historique les quatre principales étapes de la vie de Jeanne d'Arc, en mettant en évidence les seuls « faits capables d'éclairer sa personnalité ». La deuxième cherche à déterminer les traits distinctifs de sa sainteté : « il y a une sainteté du cloître et une sainteté du monde. Jeanne d'Arc est encore autre chose : c'est une sainteté de liberté et d'innocence, de plein air et d'élection » (p. 72). A noter des rapprochements très suggestifs entre la personnalité de la Pucelle et celles de plusieurs grandes figures de l'Ancien Testament; entre le ton de ses déclarations et celles des prophètes. Sa sainteté est d'ailleurs en étroite dépendance avec le phénomène des Voix, qui a fait l'objet d'une étude précédente de l'auteur, mais dont il faut remarquer que la Pucelle pouvait y avoir recours à volonté. La troisième partie se propose de décaper la figure historique de Jeanne de toutes les légendes adventices, interprétations discutables et saugrenues dont la postérité l'a surchargée; car « il est prouvé par l'expérience que la personne et l'œuvre de Jeanne d'Arc offrent à l'historien des tentations particulières d'altération » (p. 121). La quatrième groupe des réflexions pratiques, résumant les conclusions des trois précédentes. Parmi les questions discutées en annexes, figurent : la date de l'arrivée et de la réception de Jeanne à Chinon, les événements étranges qui auraient marqué cette réception (l'auteur recourt peut-être trop souvent à une interprétation allégorique des réponses de la Pucelle lors de son interrogatoire), les rapports ayant existé entre Jeanne et les Franciscains (pas de soutien caractérisé, tranchant sur l'attitude d'autres corps d'Eglise; pas d'appartenance au Tiers-Ordre), les violences subies lors de la détention, le pseudo-miracle de Lagny, l'aptitude de la Pucelle à monter à cheval, etc. Incontestablement, l'ouvrage est « une épuration et un rajeunissement ». Tout en restant impartial, il trahit la plume d'un grand admirateur, auquel il arrive, pour ce motif même, de ne pas se sentir toujours à l'aise. Ainsi pour la rétractation de Jeanne au cimetière de Rouen, pour le texte authentique de sa « Lettre aux Anglais ». Mais tous les historiens impartiaux lui sauront gré d'avoir largement contribué à rétablir les droits de la vérité. R. Mols, S. J.

Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Tomes I : *Introduction.* II : *Notes et tables.* III : *Table des citations.* IV : *Manuscrits.* Carmel de Lisieux, 1956, 23 × 18 cm., 134, 158, 232 p. et manuscrits. Prix : 8.850 frs.

Le texte de l'*Histoire d'une âme,* tel qu'il fut livré au public n'était pas parfaitement conforme à celui des trois manuscrits autographes de sainte Thérèse. Aussi la piété même que l'on portait à la sainte, une juste exigence de vérité faisaient désirer par beaucoup un texte qui reproduirait exactement l'original. Le Carmel de Lisieux chargea le P. Gabriel de Sainte Madeleine de cette publication. Celui-ci mourut quelque temps après s'être mis à l'œuvre. Le Père François de Sainte-Marie reprit la tâche et la mena à son terme avec une rare perfection. Grâce à lui nous possédons maintenant les trois manuscrits de sainte Thérèse, dans une reproduction photographique magnifiquement réalisée par les Frères Draeger, maîtres-imprimeurs. Trois volumes d'une grande valeur documentaire accompagnent ces fac-similés photographiques. Il retracent l'histoire de la publication des manuscrits de Thérèse, en analysent le contenu, nous renseignent sur les personnes, les faits, les événements utiles pour une étude approfondie de la pensée de Thérèse. (Concordances d'un millier de mots utilisés par elle, citations de la Bible, de l'Imitation, de Saint-Jean de la Croix, etc.).

Ce travail remarquable du R. P. François de Sainte-Marie répond à toutes les exigences de la critique historique la plus sévère. En nous livrant la pensée et le style de la sainte, sans aucune altération, il nous permet de la rejoindre plus véritablement telle qu'elle fut réellement, telle que Dieu la fit. Une dernière remarque. Peu de temps avant sa mort, Thérèse entrevoyant la possibilité d'une publication de ses manuscrits, qu'elle n'avait pas composés dans cette perspective, donna à mère Agnès de Jésus le pouvoir de « retrancher, ajouter, classer » comme bon lui semblerait. Mère Agnès de Jésus usa largement de cette permission. Les circonstances l'y obligeaient en grande partie. Toutefois il est juste de dire à sa mémoire et à sa défense, qu'elle ne commit aucune « trahison ». Pour l'essentiel c'est bien la vie et le message de sa sœur qu'elle nous a livrés. Reste que le texte autographe nous permet de serrer de plus près la vérité, et par là de rejoindre plus parfaitement l'authentique physionomie de la grande sainte de Lisieux.

J. Delcuve, S. J.

E. Zoffoli, C.P. — *La povera Gemma.* Saggi critici storico-teologici. Rome, Ediz. « Il crocifisso », 1957, 25 × 17 cm., XXXVI-1050 p. Prix : 4.000 lires.

Il y a 50 ans, le P. Germano di S. Stanislao écrivit la première biographie de la grande mystique italienne contemporaine, sainte Gemma Galgani, dont il avait été le directeur spirituel. Depuis lors, les esquisses biographiques d'ampleur diverse n'ont pas manqué. Sans prétendre être complet, l'auteur en mentionne 72 pour les années 1909 à 1956. Aucune d'entre elles n'atteint (et il s'en faut de beaucoup) au volume ni à la valeur de l'ouvrage que voici. Sans avoir eu la naïveté de faire œuvre définitive, l'auteur a voulu présenter un travail aussi complet et aussi garanti que possible. Rien qui ressemble à ces récits-éclairs qui tiennent à leur aise dans un petit livret format de poche. Mais un monument capable d'affronter les années et la critique. Il n'a rien négligé pour se renseigner au maximum : il a visité tous les endroits où la sainte a vécu, allant jusqu'à écrire au bureau, à passer la nuit dans la chambre, qui avaient constitué le cadre de sa vie; il a reconstitué ses itinéraires et son arbre généalogique; il a interrogé ses anciennes compagnes de classe, ses relations et connaissances; il a eu nombre d'entretiens avec Mgr Natucci, promoteur de la foi lors du procès canonique de béatification; il a épuisé tous les fonds d'archives accessibles : celles des PP. Passionistes de Rome et du monastère de Lucques, celles d'une vingtaine de communes et paroisses; il a consulté tous les documents autographes qu'il a pu trouver : son diaire, son autobiographie, le récit de ses extases et près de 300 pièces de correspondance, dont une bonne moitié de lettres adres-

sées à son père spirituel; il a dépouillé les actes des procès canoniques préparatoires à sa béatification et il a recueilli, en plus, 21 témoignages inédits de personnes ayant vécu dans l'entourage de la sainte. Vraiment, il a poussé ses recherches aussi loin que possible et n'a rien négligé pour y mettre le plus grand soin. Comprenant qu'une vie de saint doit être œuvre d'historien plus que de thuriféraire, il a voulu tracer un portrait complet, réellement humain et non un panégyrique. Il a très largement reproduit les textes eux-mêmes, pour permettre au lecteur de juger sur pièces et, pour le plonger mieux encore dans l'ambiance, il a illustré son texte de 169 reproductions photographiques, comprenant des portraits, des paysages, des fragments de lettres ou de brouillons et jusqu'à divers objets de ménage et de toilette. Son impartialité d'historien ne l'a pas empêché d'écrire son récit avec une grande admiration et une profonde sympathie pour la sainte. Il a divisé son exposé en deux grandes parties. La première groupe en huit monographies tout ce qu'un observateur sagace aurait pu percevoir concernant l'aspect extérieur de la vie de Gemma Galgani : une esquisse chronologique, la description du milieu de vie et du cadre familial, la présentation de ses amis et connaissances, de ses confesseurs et directeurs, les grands traits de son signalement physique et moral. La seconde partie constitue le récit descriptif et l'analyse critique de sa vie spirituelle et des phénomènes extraordinaires dont elle fut gratifiée de la part de Dieu, surtout ses extases et les stigmates de la Passion. Récit d'autant plus poignant que l'auteur s'est borné à laisser parler les textes le plus abondamment possible. Récit qui introduit de plain-pied dans le mystère de la destinée exceptionnelle où Dieu conduit ceux qu'il a daignés choisir pour être les témoins privilégiés de son amour rédempteur et les participants de sa Croix. Peut-on espérer qu'un ouvrage de cette importance et de cette valeur soit, non pas résumé, mais traduit intégralement pour les lecteurs français qui ne possèdent jusqu'ici aucune biographie réellement complète de la célèbre stigmatisée de Lucques? R. Mols, S. J.

J. Héduit. — *Catherine de Francheville.* Sa vie (1620-1689). Son œuvre : la retraite de Vannes. Retraite de Vannes, 1957, 23 × 15 cm., 316 p., 3 photos, 1 carte, 1 tableau. Prix : 850 frs.

Bibliothécaires et lecteurs, attention! Malgré son titre très ressemblant et sa présentation extérieure à peu près identique, il ne faut pas confondre cet ouvrage avec celui du P. Théry, dont nous avons rendu compte, il n'y a pas si longtemps (*N.R.Th.*, 1958, p. 662). Dire que les deux n'ont rien de commun serait toutefois inexact. L'ouvrage que voici est préfacé par le P. Théry et son auteur, la R. Mère Jacqueline Héduit, fut sa principale collaboratrice dans le dépouillement des nombreux documents qui servirent de base à sa monumentale biographie de la Fondatrice des retraites féminines. En fait, la préparation du gros ouvrage a rendu également possible la confection d'un ouvrage plus modeste mais plus accessible au grand public. Un récit solide et coulant de source, racontant d'une seule venue la vie édifiante d'une servante de Dieu, fleuron du Grand Siècle et dont la cause fut introduite en 1906; les débuts mouvementés et prometteurs d'une nouvelle formule d'apostolat féminin; la fondation et le développement d'une institution religieuse dont le rayonnement sur la Bretagne chrétienne fut très important. Tout au long du récit, les détails concrets, les citations originales abondent, témoins précieux de la mentalité religieuse et sociale d'une époque si différente de la nôtre. On apprend ainsi que l'héritage de Catherine de Francheville se montait à 60.000 livres, plus nombre d'articles de lingerie dont l'inventaire est minutieusement décrit, sans parler des animaux vivants, parmi lesquels « une poulliche en voie de partourition » (sic). On apprend comment elle arriva à Rennes pour y rencontrer le cortège funèbre de son fiancé décédé à l'improviste. On apprend les tractations parfois difficiles et les épreuves pénibles que la fondatrice dut affronter : la malveillance et l'incompréhension auxquelles elle se heurta « chez ceux-là mêmes qui auraient dû la soutenir », un évêque, un vicaire général, des communautés religieuses, le général des jésuites. On apprend comment se recrutaient les retraitantes, combien elles

étaient, quel était leur régime, leur ordre du jour. On explique pourquoi sur les peintures allégoriques qui leur étaient proposées, le parapluie faisait partie des pompes de Satan. On constate surtout une vie remarquablement oublieuse de soi-même et toujours prête au don de soi. On constate aussi que c'était la fondatrice elle-même qui assumait le rôle apostolique principal : trois heures d'entretiens par jour en points de méditation, conférences, explications de tableaux. Formule singulièrement en avance sur les conceptions apostoliques de la Contre-Réforme et même sur celles d'aujourd'hui. R. Mols, S. J.

Ph. Caraman. — *Henry Morse Priest of the Plague.* Londres, Longmans, Green and Co., 1957, 22 × 14 cm., xii-202 p. Prix : 18 sh.

Le P. Philippe Caraman qui s'est spécialisé dans l'histoire religieuse de l'âge élisabéthain, après nous avoir donné les deux autobiographies de John Gerard et de William Weston, nous livre aujourd'hui la biographie non moins passionnante du P. Henry Morse. L'auteur a présenté lui-même son ouvrage en ces termes : « J'ai longtemps éprouvé le désir d'étudier la vie de ce que je pourrais appeler un prêtre ordinaire au XVII^e siècle. Je pris un risque et jetai mon dévolu sur un homme dont le nom était inconnu. Lorsque j'eus rassemblé toutes les informations à son sujet, je réalisai tout le bonheur de mon choix hasardé. Henry Morse me conduisit par les sentiers fascinants du XVII^e siècle anglais : le commerce clandestin des livres, le « milieu » de Londres, les querelles des gens d'Eglise, les prisons, les camps, la peste, les organisations de maîtres-chanteurs et de brigands. » Mais cette histoire ne s'impose pas d'abord par son pittoresque. Après avoir été deux fois emprisonné et deux fois exilé, Henry Morse retourna en Angleterre en 1633 et s'y dépensa sans compter parmi les pauvres de Londres frappés de la peste. Après un nouvel exil suivi d'un nouveau retour, il fut arrêté, emmené à Londres et exécuté à Tyburn en 1645. Au cours de cette étonnante carrière, il fit preuve d'un courage héroïque et particulièrement durant l'épouvantable épidémie de peste qui décima la capitale anglaise. C'est donc la vie d'un pasteur qui donna sa vie pour ses brebis que l'auteur retrace avec toute la délicatesse qu'on lui sait et dans une langue digne en tous points de son héros.

A. Thiry, S. J.

J. Leflon. — *Eugène de Mazenod évêque de Marseille fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée 1782-1861.* I. De la noblesse de robe au ministère des pauvres. Les étapes d'une vocation. 1782-1814. Paris, Plon, 1957, 23 × 14 cm., 492 p. Prix : 1.800 frs.

Décidément, les biographies des grands prélats français du XIX^e siècle sont à l'ordre du jour. Après Paris, Chartres et Toulouse, voici Marseille qui trouve à son tour un historien de première valeur pour raconter la vie de celui qui fut le restaurateur de son diocèse et le modèle des pasteurs. Et qui fut en outre le fondateur des Oblats de Marie-Immaculée. Sans doute, cette biographie de Mgr de Mazenod n'est pas la première en date. Mais c'est la première pour laquelle il a été fait usage exhaustif de toutes les sources d'archives existantes; aussi bien celles de la famille de Boisgelin, héritière des papiers de famille des Mazenod, que celles de la Bibliothèque Méjanes, à Aix-en-Provence, celles de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, celles des archevêchés d'Aix et de Marseille, et un grand nombre d'autres encore. Ce large recours aux archives privées joint au dépouillement d'un nombre considérable d'ouvrages imprimés ont permis à l'auteur de reconstituer le cadre familial, social, politique et religieux d'une existence riche en péripéties variées. Sa biographie dépasse ainsi le niveau d'un simple récit d'une existence, pour devenir comme le miroir de toute une époque. Et d'une époque combien fertile en événements. Ce seul premier volume, qui ne raconte que les 32 premières années d'une vie qui en compta 79, conduit le lecteur d'une famille noble provençale d'ancien régime aux premières années d'apostolat du jeune prêtre sorti de Saint-Sulpice et préludant à sa vie de charité en devenant l'aumônier volontaire des prisonniers autrichiens.

Entre les deux tous les avatars d'une destinée frappée par la Révolution et par les aléas de l'émigration. D'Aix à Nice, de Nice à Turin, de Turin à Venise, puis à Naples, puis à Palerme, le jeune Eugène a été marqué pour la vie par ces allées et venues. Ajoutons qu'il fut témoin d'une grave crise familiale et qu'il subit lui-même, après son retour en France, une crise intérieure qu'il ne surmonta qu'en 1806 lors de sa conversion, point de départ de sa vocation sacerdotale. Ses notes de cours et ses papiers personnels renseignent aussi bien sur l'évolution de sa vie spirituelle que sur maints détails de cette histoire féconde en événements et dominée par la lutte souterraine des milieux catholiques ultramontains contre le césaropapisme de Napoléon. Ce premier volume ouvre donc de nombreuses perspectives sur la grande histoire d'une pédiode troublée s'il en fut. Sa lecture est plus passionnante que celle d'un roman, car on y sent que l'enjeu est une véritable destinée humaine. R. Mols, S. J.

M. Becqué, C.ss.R. — *Le cardinal Dechamps.* Tome I. *Le religieux.* Tome II. *Le prélat.* 2 vols, Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1956, 23 × 15 cm., xvi-432 et 435 p.

Tout Belge cultivé sait que le cardinal Dechamps a été archevêque de Malines. Beaucoup savent aussi qu'il fut Rédemptoriste, orateur de renom, écrivain apprécié et frère d'un célèbre politicien catholique; qu'il succéda à Malines au cardinal Sterckx, dont le pontificat a déjà trouvé son historien, M. le chanoine Simon; qu'il fut mêlé aux controverses sur le traditionnalisme, le catholicisme libéral et l'infaillibilité pontificale; enfin que ses interventions au Concile du Vatican furent remarquées. Mais de là à soupçonner combien sa vie fut chargée d'événements; de là à en connaître les ressorts multiples, il y a de la marge. Les historiens eux-mêmes, sauf quelques spécialistes, n'en savaient guère plus. Car il n'existait aucune biographie exhaustive et critique de cette figure illustre de notre histoire religieuse. Celle écrite, un an après sa mort, par son confrère en religion, le P. Saintrain est bien trop sélective et superficielle. Et l'amas de documents accumulés dans ce but par le P. Looyaard, du vivant même du cardinal et sous sa vérification, ne fut jamais publié. C'est ce trésor inédit, joint à de nombreuses pièces d'archives, surtout des lettres, conservées aux couvents rédemptoristes de Rome et de Bruxelles, à l'archevêché de Malines, à la Secrétairerie d'Etat du Vatican et encore ailleurs, qui forme la base de la biographie que voici. Il faut y ajouter les publications du P. Dechamps lui-même, dont l'énumération remplit six bonnes pages. Ses « Œuvres Complètes » comptent 18 volumes. L'apologétique et la polémique y sont largement représentées; preuve tangible des préoccupations d'une époque. L'art oratoire ne l'est guère moins : on sait que le P. Dechamps était un prédicateur de renom, ne le cédant, au dire des connaisseurs, qu'au seul Lacordaire. Des plus humbles chaires villageoises à celles des cathédrales et de Sainte-Gudule, on l'entendit partout. Sa renommée lui avait ouvert les portes de l'entourage royal : il fut chargé d'enseigner la religion au château de Laeken et prêcha aux princes Léopold et Philippe leur retraite de première communion, dont on a conservé le texte; il prononça l'oraison funèbre de la reine Louise-Marie; mais il ne peut réaliser son rêve d'amener le roi au catholicisme. Son œuvre se compose donc principalement de publications occasionnelles, de pièces de circonstance. Principalement, mais non uniquement. A lui seul, son « best seller », *La Nouvelle Eve,* prouve avec quelle maîtrise il savait aborder un exposé de synthèse. Ecrivain, orateur et polémiste, le P. puis Mgr Dechamps fut aussi largement accaparé par des besognes d'administration : dans sa congrégation, comme recteur, provincial, consulteur général, député au chapitre romain de 1855; ensuite comme évêque de Namur (1865-67), puis archevêque de Malines (1867-1883). Sa nomination au siège de Namur a marqué le principal tournant dans son existence, dont les deux périodes, celle du religieux et celle du prélat, sont bien marquées par la division de l'ouvrage en volumes. Il convenait que ce fût un fils de saint Alphonse qui prît en mains la confection de cette biographie scientifique : garantie d'objectivité et d'accessibilité plus facile à une fraction importante des sources. Sans être historien

patenté, le P. Becqué a su réaliser une œuvre valable. Au risque de fatiguer les lecteurs moyens, il consacre une bonne partie de son 1er volume à les conduire à travers le dédale des questions particulières au gouvernement interne de la congrégation, et n'hésite pas à aborder le secret des tractations, des intrigues et des manigances souvent fort peu édifiantes. Quant au second vol., il montre parfaitement le prélat malinois croisant le fer avec les pouvoirs publics (bourses d'étude, fabriques d'églises, affaires des cimetières, question scolaire). Il montre tout aussi bien le rôle universel joué par le prince de l'Eglise (Vatican, traditionnalisme). Mais on n'y voit guère paraître le pasteur. Situation religieuse de l'archidiocèse, mesures prises pour l'améliorer et pour adapter la pastoration aux nouvelles exigences de la société contemporaine (début de la question sociale, progrès de l'urbanisation). Sur tous ces points, l'auteur est d'un mutisme presque complet. Est-ce lui qui est en défaut, ou est-ce Mgr Dechamps qui fut sérieusement inférieur à sa tâche? La question mériterait d'être posée.

R. Mols, S. J.

J. Jolinon. — *Pauline Jaricot patronne des chrétiens sociaux.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 38. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 157 p. Prix : 400 frs.

Qui ne connaît l'œuvre de la Propagation de la Foi? Mais qui serait capable de raconter les humbles débuts d'une œuvre qui étend aujourd'hui ses ramifications jusqu'aux confins du monde? Qui serait capable de dire qu'elle fut lancée, il y aura bientôt 140 ans, par une jeune fille de Lyon, la cadette d'un grand négociant en soieries, dont la destinée fut celle d'une apôtre laïque au sens complet du terme? Qui pourrait surtout esquisser les grands traits de cette vie, tellement en avance sur son époque dominée par un libéralisme inhumain? Car Pauline Jaricot ne s'est pas bornée à lancer l'œuvre qui fut le germe de la Propagation de la Foi. Elle consacra aux œuvres sa vie entière et, bien entendu, sa fortune. A tel point qu'à sa mort elle était réduite à l'indigence complète et que son enterrement fut celui d'une pauvresse. Peu auparavant, elle avait écrit dans l'« *Histoire de ma vie* » : « Ma position était celle d'une personne qui serait sur un puits de trois cents pieds suspendue par un seul cheveu, et cela dure depuis cinq ans ». Mais ce cheveu était l'abandon total à la Providence et l'obstination invincible à se dépenser sans réserve pour soulager l'infortune des classes laborieuses. Rien ne lui fut épargné : la méfiance des bons, l'hostilité des mauvais, la souffrance physique, les épreuves morales. Elle se vit persécutée par les siens, en proie aux escrocs, délaissée par ceux-là mêmes qui auraient dû la soutenir et l'encourager. Et pourquoi? Parce qu'elle avait compris, un siècle avant la moyenne des « bien pensants », que le devoir social d'un chrétien n'est pas un vain mot. Et parce que, l'ayant compris, elle eut la témérité de vouloir le réaliser, seule contre tous les obstacles. Que, parmi ces obstacles, plus d'un lui fut dressé par les représentants les plus qualifiés du catholicisme, c'est un fait qui aidera le lecteur à mieux comprendre les conditions où se trouvait placée l'action sociale au XIXe siècle. Biographie écrite au courant de la plume par un admirateur enthousiaste; seul un lecteur hermétiquement rétif à tout sens social pourrait résister à la contagion.

R. Mols, S. J.

Mgr L. Cristiani. — *Un apôtre de l'enseignement chrétien, Le Père Louis Querbes fondateur de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur, 1793-1859.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 44. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 224 p. Prix : 500 frs.

Le 1er septembre 1859, mourut à Vourles, village du Lyonnais dont il avait été curé pendant 37 ans, le Père Louis Querbes. A l'occasion de ce centenaire, il n'était pas inutile de faire mieux connaître par les chrétiens d'aujourd'hui la vie et l'œuvre fécondes de ce prêtre d'il y a cent ans, compagnon d'ordination de Jean-Marie Vianney et de Marcellin Champagnat et, s'il plaît à Dieu, destiné

comme eux à recevoir les honneurs des autels. La biographie que voici fut composée à l'aide des dix volumes de documents inédits rassemblés par les Clercs de Saint-Viateur, en vue du procès de béatification de leur fondateur. Elle résume aussi les détails renfermés dans l'ouvrage que le R. P. Robert, cinquième supérieur général de la Congrégation, fit paraître en 1922 à la mémoire de son prédécesseur. Celui-ci fut ce que l'on peut appeler un homme providentiel. Un des instruments destinés par Dieu à une double tâche : collaborer à la restauration spirituelle de la France, au lendemain des ruines de la Révolution; participer à la croissance du catholicisme dans le Nouveau Monde, spécialement au Canada, à un moment décisif de leur histoire. L'œuvre de restauration, il la commença dans sa paroisse de Vourles dont l'église, à son arrivée, n'était pas mieux entretenue que l'étable de Bethléem; il en fit ce que l'on appellerait de nos jours une paroisse-pilote, accordant tous ses soins à la pastoration de ses ouailles et à l'organisation de l'enseignement religieux. Son œuvre s'élargit : ses collaborateurs devinrent le noyau d'une nouvelle congrégation enseignante, destinée surtout à revaloriser l'enseignement primaire dans les campagnes. Mais c'est au Canada que les Clercs de Saint-Viateur devaient connaître le plus bel essor : aujourd'hui les deux-tiers des effectifs sont canadiens. Les pages consacrées à la spiritualité du fondateur et à l'esprit qu'il imprima à son œuvre révèlent une inspiration ignatienne évidente; l'auteur relève cette particularité et en donne de nombreux indices, dont il ne serait pas difficile d'allonger la liste, sur la base même des détails qu'il rapporte. L'élément le plus original de sa pensée, qui aurait permis de revaloriser plus pleinement les ordres mineurs, il ne put précisément pas le réaliser, par suite de l'opposition d'un jésuite, le P. Rozaven, membre de la Congrégation des Religieux. Espérons que cette belle biographie rappellera à nos chrétiens d'aujourd'hui l'importance primordiale et irremplaçable de l'enseignement catholique et des œuvres qui visent à le promouvoir.

R. Mols, S. J.

L. Pouliot, S. J. — *Monseigneur Bourget et son temps.* Tome I. *Les années de préparation.* Tome II. *L'évêque de Montréal.* Première partie : *L'organisation du diocèse de Montréal (1840-1846).* Montréal, Edit. Beauchemin, 1955-1956, 22 × 15 cm., 210 et 278 p. Prix : $ 2.50 et 3.00.

Mgr Bourget fut peut-être la personnalité ecclésiastique la plus marquante de l'histoire du Canada au XIX^e siècle. Figure d'élite, à la fois comme pasteur et comme chrétien, il imprima une marque indélébile sur l'évolution religieuse de son diocèse et de son pays. Son épiscopat, long de près d'un demi-siècle, correspond à une période décisive de l'histoire canadienne. On a évoqué à son sujet le souvenir de saint Athanase, de saint Charles Borromée. Plusieurs auteurs ont déjà raconté sa vie; mais leurs œuvres relèvent plus de la littérature d'édification que de l'histoire. Il y avait donc une matière idéale pour une belle synthèse historique, tenant compte des œuvres publiées jusqu'ici, mais les complétant par les très nombreuses sources conservées aux archives de Montréal, de Londres et de Rome, et par les divers textes rassemblés dans les recueils de mandements, lettres pastorales, circulaires, rapports et autres documents concernant l'administration du diocèse et les relations épistolaires de son évêque. L'entreprise, géante et délicate, tenta le P. Pouliot, et trouva en lui les qualités requises pour un prompt achèvement. Deux des quatre tomes que doit comporter la biographie ont déjà paru. Le premier conduit le lecteur du 30 octobre 1799, date de naissance d'Ignace Bourget, onzième enfant d'une famille modeste de Saint-Joseph de Lévis, au jour de Pâques 1840, date de la mort de Mgr Lartigue, son prédécesseur sur le siège de Montréal. De ces 40 années, Mgr Bourget en avait déjà consacré vingt à l'administration spirituelle de la métropole canadienne : d'abord comme secrétaire de l'évêché, puis comme évêque coadjuteur. Le deuxième tome est consacré aux six premières années de son épiscopat (1840-1846). Le diocèse de Montréal comptait alors « environ deux cents lieues de longueur, sur une largeur indéfinie » ; il renfermait 77 paroisses, dont une seule pour les

34.000 habitants de la ville. Le besoin de renforts apostoliques était extrême. Dans ce but, l'évêque entreprit un voyage en Europe, dont les diverses péripéties sont racontées en détail. Mais son projet de se démettre de ses fonctions pour devenir jésuite n'aboutit pas. L'auteur montre, preuves à l'appui, tout ce dont le diocèse fut redevable à son pasteur : le seul énoncé des diverses initiatives prises au cours de sa première année d'épiscopat est éloquent à ce sujet. Il n'hésite pas, là où c'est nécessaire, à signaler les « ombres au tableau » : conséquences de la faiblesse humaine et parfois déficiences chez le prélat. Les pièces du dossier sont exposées en toute sérénité et tout lecteur impartial sera obligé de conclure que l'évêque de Montréal, sans avoir été parfait, a été le plus souvent victime de calomnies. Sa figure ressort grandie de cette belle œuvre d'histoire.

R. Mols, S. J.

M. Winowska. — *Droit à la miséricorde.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1958, 19 × 14 cm., 280 p. Prix : 750 frs.

Ce titre abstrait et quelque peu énigmatique recouvre en réalité une biographie très documentée de sœur Faustine du Saint-Sacrement, religieuse converse polonaise, dont il a été beaucoup parlé en ces derniers temps. Née en 1905, morte en 1938, Hélène Kowalska mena une vie très retirée chez les Sœurs de sainte Madeleine (congrégation analogue à notre Bon Pasteur) où elle remplit les charges de cuisinière, jardinière, boulangère, tourière. Elle rédigea aussi un journal spirituel, dont l'auteur de cette biographie, compatriote de sœur Faustine, traduisit de très nombreux extraits. A en croire ce journal, la religieuse aurait été favorisée par Dieu d'un très grand nombre et d'une très grande variété de grâces extraordinaires : présence sensible de Dieu, de la Vierge, de son ange gardien, don de chasteté, communions miraculeuses, mariage mystique, prédiction de l'avenir, connaissance des âmes, visions diverses, y compris du supplice des damnés, présence à distance à l'agonie des mourants. Au cours d'une de ces visions, plusieurs fois répétées, elle aurait reçu mission de la part du Christ de devenir en ce monde l'apôtre de la Miséricorde : répandre l'icône du Sauveur aux rayons rouges et blancs sortant de ses plaies, faire prier le chapelet de la miséricorde avec des invocations spéciales, faire établir une neuvaine se terminant par une fête spéciale dédiée à la Miséricorde et fixée au dimanche après Pâques, fonder un nouvel ordre religieux. On sait que ces révélations de sœur Faustine viennent de faire l'objet d'une sentence défavorable du Saint-Office (*N.R.Th.*, 1959, p. 418).

La biographie que voici fut écrite, alors que la cause était encore pendante à Rome. Tout en se soumettant d'avance au jugement de l'Eglise, l'auteur ne cache pas sa sympathie pour le message de sa compatriote, ni son admiration pour les vertus dont elle semble avoir fait preuve à un degré exceptionnel. Les lecteurs seront donc prudents en lisant les récits des prodiges dont l'ouvrage foisonne. Ils n'en seront que mieux disposés à admirer sans réserve les pages splendides extraites du journal spirituel et à se demander comment une fille du peuple, à qui les deux années passées à l'école de son village furent bien insuffisantes pour lui apprendre l'orthographe, est parvenue à composer des récits, des considérations et des prières, dont la densité de frappe, la richesse d'expression et la veine évangélique, méritent la comparaison avec les pages des meilleurs auteurs spirituels.

R. Mols, S. J.

J. Guitton. — *Le cardinal Saliège.* Paris, Grasset, 1957, 21 × 14 cm., 334 p. Prix : 960 frs.

L'auteur du *Portrait de Monsieur Pouget* y traduisit à la fois son admiration et sa tendresse pour la figure du disparu. Ces qualités se retrouvent dans ce nouveau portrait d'un héros observé avec amour pendant trente ans. Toute l'actualité religieuse y défile, depuis les prêtres-ouvriers jusqu'au catéchisme, depuis l'œcuménisme jusqu'au laïcat en passant par la science moderne avec ses conceptions de la matière et de l'évolution. Le cardinal avait son mot à dire sur

toutes les questions et toujours avec une grande originalité et l'âme d'un précurseur. Il savait reconnaître qu'il s'était trompé. Depuis qu'il avait pris, en août 1942, la défense des Juifs persécutés, il paraissait, aux yeux de tous, le chef de la résistance spirituelle. Autour de son cercueil devaient affluer les lettres spontanées et ferventes des cœurs d'Israël reconnaissants. Sa paralysie, il la supporta avec courage et gaieté, lucide jusqu'au bout dans le progrès de son mal. Ce portrait, par les inédits, les « menus propos » du cardinal qui couvrent de nombreuses pages, restera comme une source de l'histoire religieuse de la France du XX^e siècle. J. Gilbert, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Missiologie

Bibliografia Missionaria Anno XXI : 1957, édit. Rommerskirchen, G. Dindinger et N. Kowalsky, O.M.I. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1958, 24 × 17 cm., 111 p. — Nulle présentation n'est nécessaire pour cette livraison annuelle, dont on sait la valeur. Parmi les livres-clés qu'elle signale, notons : le nouvel Annuaire de la D.A. de Dakar ; le *Guide Missionnaire Médical* ; le *Conspectus Missionum O.F.M.* ; *Basic ecclesiastic statistics for Latin America* ; *Le problème cardinal de la Missiologie,* du P. Loffeld ; la *Missie-Geschiedenis* de Mgr Mulders ; *The Sacraments on the Missions* du P. De Reeper ; et la continuation de plusieurs grandes collections de documents sur les Missions portugaises de jadis. — J. M.

Bibliografia Missionaria Anno XXII : 1958, édit. G. Rommerskirchen, N. Kowalsky et G. Metzler, O.M.I. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1959, 24 × 17 cm., 125 p. — Il n'y a plus à présenter ni à apprécier cette publication fort connue et tout aussi nécessaire. Parmi les volumes dont elle signale la naissance, on notera le tome XII de la *Bibliotheca Missionum* : Chine (1800-1884) ; l'*Atlas de la S.C.P.F.,* du P. Emmerich, S.V.D. ; la petite encyclopédie du P. Santos sur l'Adaptation Missionnaire ; la savante étude de Wenzel sur le droit concordataire et missionnaire portugais, et la bibliographie des œuvres du P. Dindinger. — J. M.

Répertoire international des centres d'étude des civilisations et de leurs publications. Centre International des civilisations différentes. Bruxelles, Boulevard de Waterloo 11, 1955, 23 × 16 cm., IV-156 p. Prix : 75 frs. — Ce répertoire est indispensable à tout chercheur spécialisé, à toute équipe qui travaille les problèmes de presse, d'opinion, de sociologie culturelle, d'inculturation, aussi : à tout bibliothécaire. Le titre en dit parfaitement le contenu. Mais non l'ampleur : plus de 300 institutions sont signalées, en 70 pays. Et pour chacune, on nous fournit des indications sur la fondation, les dirigeants, l'objet précis, les publications. Une telle liste n'est jamais complète, mais nous avons ici une source de première valeur. — J. M.

Eléments de doctrine missionnaire. 1^re série : *Les religions dans le monde* ; 2^e série : *Doctrine missionnaire de l'Eglise* ; 4^e série : *Problèmes sociaux des pays de mission* ; 5^e série : *Les pays de mission accèdent à leur majorité* ; 6^e série : *Coopération missionnaire.* Paris, Propagation de la foi, 1957-1958, 21 × 14 cm., 64, 48, 64, 58 et 46 p. Prix : 125 frs par série. — Reprenant la formule du court dossier ou de la longue fiche, de plus en plus en honneur, les auteurs nous présentent ici un riche trésor d'idées et de faits essentiels, clairement décantés et présentés ; une bibliographie, bien choisie dans le domaine français, permet une étude plus poussée. Instrument de travail fort bon, qui rendra grand service : aux spécialistes aussi ; mais plus encore aux directeurs de groupes d'action missionnaire d'un certain standing, tels que les grands élèves, universitaires, intellectuels. La part accordée aux problèmes sociaux et

politiques, que doit affronter la mission moderne, est tout à fait judicieuse, et témoigne d'une optique très ouverte. — J. M.

D. Catarzi. — *Lineamenti di Dommatica missionaria. Parte generale.* Parme, Istituto Severiano Missioni Estere, 1958, 18 × 12 cm., xx-331 p. Prix : 800 lires. — *Teologia delle missioni estere.* Aspetti specifici. Ibidem, 367 p. Même prix. — Ces deux volumes forment une œuvre unique, dont voici les parties : Volonté salvifique de Dieu, Mission visible du Verbe, Mission de l'Eglise, Fonction dans l'Eglise des missions « lointaines ». Ce dernier secteur prend tout le second volume. Exposé documenté et pondéré, basé sur les grands travaux classiques ; notamment pour ce qui regarde la tâche propre des missions : amener jusqu'à l'âge adulte une Eglise particulière. Ce manuel, fruit de dix ans d'enseignement, sera fort utile à une initiation méthodique. — J. M.

A. Santos Hernandez, S. J. — *Una misionologie española.* Coleccion misionologica. Bilbao, El siglo de las Misiones, 1958, 19 × 12 cm., 172 p. — Après une vue générale sur les écoles missiologiques, l'auteur expose l'effort espagnol, pour lequel il cite surtout 3 noms : Le cardinal Beneloch, le P. Zameza, et —récemment — le P. Dominguez ; la pensée commune semble être la connexion entre la doctrine du Corps Mystique et le « dynamisme expansif » de l'Eglise en ses missions. Le volume se termine par une biographie et une bibliographie du P. Zameza. Utile contribution historique. — J. M.

A. Santos Hernandez, S. J. — *Adaptacion misionera.* Coleccion misionologica. Bilbao, Editorial El siglo de las misiones, 1958, 22 × 16 cm., 620 p. — Professeur de Missiologie et de Théologie orientale à l'Université de Comillas, l'auteur nous livre, sur le thème d'un de ses cours, un volume très dense ; il y expose la nature et l'histoire de l'adaptation ainsi que ses divers champs d'application : culturelle, philosophique et religieuse ; linguistique, artistique et musicale ; canonique et liturgique. On reste confondu devant la somme de ses lectures et de ses réflexions, sa pondération et sa solidité. Certes, nul ne lira d'un trait ce gros volume ; mais s'il le parcourt, puis y revient pour des points précis, le missiologue, ou le missionnaire, y trouvera bien des richesses. On forme deux vœux pour une édition ultérieure : un petit chapitre devrait de façon plus synthétique exposer le pourquoi vraiment théologique de l'adaptation, qui n'est pas une méthode, mais une exigence consécutive à l'incarnation ; un long chapitre devrait parler d'une adaptation actuellement urgente et qu'on appellerait économico-sociale, répondant aux profondes transformations modernes des sociétés non-chrétiennes : nouveaux modes de groupements, nouvelles formes de travail, nouvelles situations et difficultés sociales. Sans cette urgente et essentielle adaptation, l'Eglise pourrait être harmonisée à tout le monde non-chrétien d'hier ; il se pourrait qu'elle ne le soit pas à ce monde d'aujourd'hui, et de demain ; ce qui constituerait une catastrophe. Ajoutons le souci de cette adaptation aux adaptations excellemment décrites par l'auteur. — J. M.

E. L. Murphy, S. J. — *Teach Ye All Nations Matt. 28 : 19. The Principles of Catholic Missionary Works.* New-York, 1958, 19 × 13 cm., x-234 p. Prix ; $ 2.75. — Chemin faisant, ce volume rencontre toutes les questions essentielles touchant l'Eglise Vivante : incarnée, et croissant jusqu'à l'âge adulte, en tel pays. Il décrit les organes essentiels de cette croissance : laïcs ou prêtres, évêques ou Pontife. Appuyé sur les Grandes Encycliques Missionnaires pour les principes d'application, l'auteur recourt justement pour la théologie de base à l'encyclique Mystici Corporis. C'est bien en effet dans la nature du Christ, tête du Corps et de l'Eglise, que se fonde le devoir et le pouvoir expansif de cette Eglise, et c'est dans notre caractère de membres de ce Corps et de cette Eglise, que se fonde notre devoir et pouvoir missionnaire individuel. L'auteur ne cite aucun missiologue ni par son nom ni par sa parole ; on sent pourtant qu'il les a bien lus ; et que certains ont sa préférence. L'un d'entre ceux-ci écrivait jadis dans la *N.R.Th.* Un volume clair et solide, nécessaire-

ment un peu sommaire, mais qui servira d'excellente base à de plus larges développements devant les chrétiens. — J. M.

A. Seumois, O.M.I. — *L'anima dell'apostolato missionario.* Bologne. Editr. Missionaria Italiana, 1958, 21 × 14 cm., 220 p. Prix : 900 lires. — Dans un imposant déploiement de preuves scripturaires et patristiques, de déclarations du magistère, de distinctions théologiques anciennes et nouvelles, ce petit volume nous rappelle notre devoir de prier et « co-mériter » pour les missions. Nous croyons, avec beaucoup d'autres, que cette obligation s'appuie strictement sur notre universelle nature de membres du Corps Mystique. Le P. Seumois est d'un autre avis. La comparaison du « vivant » ne peut s'appliquer strictement, dit-il, car le vivant est un « unum per se » tandis que l'Eglise, comme société, n'est qu'un unum per accidens... Il faudrait, en ce cas, savoir comment le P. Seumois lui-même, en ce livre même, peut appeler l'Eglise un « *organisme vivant* et communautaire » (p. 103) ; comment il peut citer le texte pontifical suivant : « Le salut de beaucoup *dépend* des prières et des fatigues des membres du Corps Mystique... ce corps qui est l'Eglise »... — J. M.

G. F. Vicedom. — *Die Mission der Weltreligionen.* Munich, Chr. Kaiser, 1959, 21 × 13 cm., 183 p. Prix : 8 marks. — *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit.* Coll. Theologische Existenz heute, 51. Ibid., 1958, 23 × 15 cm., 32 p. Prix : 1,50 mark. — *Missio Dei.* Einführung in eine Theologie der Mission. Ibid., 1958, 23 × 15 cm., 104 p. Prix : 6,80 marks. — Le premier de ces volumes décrit, avec une précision et une largeur d'information louable, le réveil des religions non-chrétiennes qui se posent, s'opposent au christianisme et le condamnent, s'affrontent au monde et le veulent conquérir. Le livre est structuré selon des idées et répartit sous chacune la position particulière de chaque religion ; il suppose en fait une connaissance préalable de ces religions, qui permette de référer sans cesse les points de vue partiels à chaque ensemble religieux. Cette référence corrige une fragmentation peut-être trop grande de l'exposé. — La seconde contribution sur le même sujet, chronologiquement antérieure, reçoit de sa brièveté même une clarté de lignes plus grande et une force plus marquée, mais se cantonne presque entièrement dans le monde indien. — Le volume *Missio Dei* qui analyse la Mission à partir de Dieu, à travers l'Eglise, est vigoureusement théocentrique ; mais insistant sur le baptême et la Cène comme éléments essentiels d'aggrégation à la communauté et de vie en elle, il est aussi très humain, nous voulons dire : soucieux à la fois de l'invisible et du visible. Un catholique ne peut oublier, en ce livre, telles omissions de l'élément autoritatif monarchique ; mais il saluera avec joie tout ce qui, positivement, est apporté ici sur le caractère vraiment théocentrique de la Mission. — J. M.

J. Funk, S.V.D. — *Einführung in das Missionsrecht.* Coll. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 3. Kaldenkirchen Rhld, Steyler Verlag, 1958, 24 × 16 cm., 156 p. Prix : 9,80 marks. — Cette « introduction » justifie pleinement son nom. Divisée en un droit constitutionnel primaire, un droit constitutionnel secondaire et un droit administratif, elle étudie, avec clarté et méthode, les personnes, les situations, les choses. Elle n'oublie pas des questions modernes : comme la division de tel pays entre missionnaires catholiques et missionnaires protestants, le devoir missionnaire universel de tous les fidèles qui sont eux aussi des agents de la mission ; la nature et la place du laïcat missionnaire ; la fonction missionnaire de la paroisse, et du clergé diocésain, etc. Certaines positions sont discutables : par exemple sur le sacrement qui fonde l'obligation missionnaire du chrétien, sur les éléments qui constituent un laïc missionnaire. La bibliographie en langue française pourrait être beaucoup élargie. Mais, dans l'ensemble, le volume rendra de grands services aux étudiants en théologie et en missiologie, et en général aux missionnaires. — J. M.

J. F. Ewing, S. J. — *Social Action in Mission Lands.* Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists. Third Annual Meeting January 22-23, 1955. New York, Fordham University Press, 1955, 23 × 15 cm., x-173 p. Prix : $2.00. — *Christian Living in Mission Lands.* Ibidem, Fifth Annual Meeting, 19-20 January 1957. Ibidem. 1959, xii-186 p. Prix : $3.00. — Cette troisième réunion annuelle a traité sept sujets. A la base, le donné social local ; pour l'action, outre un plan général, on a examiné le problème social en deux structures : famille et village (community-development), et en deux styles de vie : rural et urbain. Un dernier rapport a examiné les manières pratiques de préparer les futurs missionnaires au point de vue social. Une initiative utile a été prise. En une sorte d'appendice, la riche matière des échanges de vue a été synthétisée en un « digest » avec références aux endroits ad hoc. Un nouveau et utile dossier missiologique en langue anglaise. En lisant les rapports de la cinquième réunion, on est frappé de l'importance primordiale donnée à la vie chrétienne en groupe : tribu ou village, paroisse ou famille. Il est certain que c'est essentiel, et l'Eglise même, de nature et de nom, est une Assemblée. On en déduira l'importance d'évangéliser des ensembles sociaux, si possible. Il ne faudrait pourtant pas massifier ou dépersonnaliser. La vie chrétienne naît et vit en des personnes individuelles et s'enracine au plus profond dans une charité singulière. Peut-être eût-on aimé qu'un rapport, ou deux, parlât plus explicitement de cette intériorité personnelle. Mais tout ce qui est dit, par des personnes qualifiées comme Mgr Van Bekkum, le P. Considine et d'autres, est solide, éclairant, suggestif... parfois même discuté, comme la proposition des diacres mariés. — J. M.

J. F. Ewing, S. J. — *The Role of Communication Arts in Mission Work.* Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists. Fourth Annual Meeting 21-22 January 1956. New-York, Fordham University Press, 1958, 23 × 15 cm., xii-152 p. Prix : $2.00. — Les conférences missiologiques américaines commencent à devenir une institution, et l'on ne peut que s'en réjouir grandement. Le sujet envisagé en 1956 est extrêmement moderne et fort urgent. Après une étude générale de psychologie expérimentale sur les « communications », divers rapports ont examiné les questions de la musique, de la danse, du drame ; du journal, du film, de la radio ; des moyens audio-visuels en catéchèse ; de la télévision. Quelques suggestions principales de nos amis américains seraient bien utiles en Europe, par exemple : Création d'un organisme (ou renforcement de l'Agence Fides) pour une vaste récolte et redistribution en commun de nouvelles missionnaires ; formation de certains missionnaires doués à l'usage des « communication arts » ; recrutement de laïcs capables de pousser cette besogne indispensable en nos temps pour prêcher par-dessus les toits. On lira avec grand profit les mille indications expérimentales de ce livre bien moderne. — J. M.

J. Jomier, O.P. — *Bible et Coran.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 19 × 12 cm., 152 p. Prix : 480 frs. — Sous un volume mince, cette plaquette contient une large information, une grande richesse de points de vue comparés, et une vraie robustesse de présentation. Après 6 chapitres de présentation des rapports philologiques et historiques entre Bible et Coran, 10 autres comparent Bible et Coran sur des points précis : Dieu, jugement, rétribution, Christ, personnages bibliques, ou sur des doctrines de base : loi, fraternité, mouvement de l'histoire, philosophie de la religion. On sent une réelle connaissance du sujet ; et on relèvera des pages très sages (118, 145) sur les conditions de précise clarté qui doivent régner autour de tout effort de rapprochement. — J. M.

P. Rondot. — *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui.* Coll. Lumière et nations. Paris, Edit. de l'Orante, 1958, 19 × 14 cm., 376 p. Prix : 1.200 frs. — L'intérêt particulier de ce livre est très exactement noté par son titre. Au-delà des données historiques ou théologiques, dont d'ailleurs l'essentiel est donné ici, l'auteur s'est préoccupé de nous fournir un tableau de l'Islam actuel :

réveil nationaliste, crise rationaliste, conflits comme celui d'Algérie, réussites modernes comme celle de la Turquie, courants religieux, etc. Le volume est moins fouillé que celui de Ferneau sur le Réveil du monde musulman, mais il est plus fin, à notre sens : plus attentif aux réalités humaines et religieuses qu'aux facteurs économiques par exemple. Les jugements de M. Rondot sont basés sur une longue pratique des milieux musulmans; ils revêtent toujours une compréhension et un respect du meilleur aloi; sans tomber dans la littérature de sensation, ils parviennent à rejoindre les problèmes les plus brûlants et les personnages les plus discutés, pour en donner une vue nuancée et équilibrée. Bonne initiation, soutenue par une série éclairante d'index, de tableaux et de cartes. — J. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AGEL H. — *Les grands cinéastes.* Paris, Editions Universitaires, 1959, 306 p.

BEAUCAMP E., O.F.M. — *La Bible et le sens religieux de l'univers.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 224 p. 9,30 NF.

BERG L. — *Sozialethik.* Munich, M. Hueber, 1959, XII-249 p. 9,80 marks broché; 11,80 marks relié; en souscription : 8,80 marks et 10,60 marks.

Bible de Jérusalem, en fasc. 2e édit. Paris, Cerf, 1959 : *Jérémie. Les Lamentations. Le Livre de Baruch,* par A. GELIN, 310 p. — *Habaquq, Abdias, Joël,* par J. TRINQUET, 93 p. — *Les épîtres de S. Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens,* par P. BENOÎT, 3e édit., 109 p. — *L'Apocalypse,* par M.-E. BOISMARD, 3e édit., 92 p.

BRIVA A., Pbro. — *Colegio episcopal e Iglesia particular.* Barcelone, Seminario Conciliar, 1959, 71 p.

BULTMANN R. — *Glauben und Verstehen.* III. Tubingue, Mohr, 1960, VI-212 p. 11,50 marks broché; 15 marks relié.

CAPELLE C. — *Le vœu d'obéissance des origines au XIIe siècle.* Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1959, VI-261 p. 32,10 NF.

CARY-ELWESC., O.S.B. — *La Chine et la Croix.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 424 p. 12 NF.

CASSIEN JEAN. — *Conférences XVIII-XXIV.* Edit. Dom E. PICHERY, O.S.B. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 448 p. 15 NF.

CERFAUX L. (Mgr). — *De zendingsrede in het evangelie van Mattheüs.* Tournai, Desclée et Cie, 1958, 161 p.

CHÉRY H.-Ch., O.P. — *L'offensive des sectes.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 526 p. 12 N.F.

CHEVALLIER (Dom Ph.). — *Saint Jean de la Croix Docteur des âmes.* Paris, Aubier, 1959, 221 p. 9,90 N.F.

COLOMB Ch. Jh. — *Au souffle de l'esprit.* II. *Histoire de l'Eglise.* Tournai, Desclée et Cie, 1959, IV-139 p.

CORNÉLIS H., O.P. et LÉONARD, A., O.P. — *La Gnose éternelle.* Paris, Fayard, 1959, 121 p. 3,50 N.F.

DALMASES C. DE, S. I. — *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* III. *Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII.* Rome, Monumenta Historica S. I., 1960, XXXVI-866 p.

DORONZO E., O.M.I. — *Tractatus Dogmaticus De Ordine.* I-II. *De institutione. De materia et forma.* 2 vols, Milwaukee, Bruce, 1957-1959, x-962-(41) et x-859-(38) p. $ 19.00 par vol.

DUHAMELET G. — *Lucchese premier tertiaire franciscain (1181-1260).* Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 134 p. 4,80 N.F.

ENGEL E., S. J. — *Et Jésus fit route avec eux...* Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1959, 112 p. 15 frs.

EVDOKIMOV P. — *L'orthodoxie.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 352 p. 15 frs.

FABRE (Dr H.). — *La maternité consciente.* Paris, Denoël, 1960, 168 p. 6 N.F.

FREITAG A., S.V.D. — *Atlas du monde chrétien.* Bruxelles, Elsevier, 1959, 215 p., 32 cartes, 600 illustr. 595 frs.

GELASE I^er^. — *Lettre contre les lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien.* Edit. G. POMARÈS. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 276 p. 13,80 N.F.

GÉRIN P. — *Catholiques liégeois et question sociale (1833-1914).* Bruxelles, Pensée catholique, 1959, XVI-582 p.

GILSON E. — *Die Metamorphosen des Gottesreiches.* Paderborn, F. Schöningh, 1959, 282 p. 18 marks.

GRUNDMANN W. — *Das Evangelium nach Markus.* 2^e^ édit., Berlin, Evangelische Verlaganstalt, 1959, XIV-330 p. 14,80 marks.

GUENNOU J. — *La couturière mystique de Paris.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 312 p. 13,20 N.F.

HATCH A. — *Le miracle de la montagne.* Paris, Fayard, 1959, 206 p. 9 N.F.

HEILER Fr. — *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart.* Edit. K. GOLDAMMER, F. HESSE, G. LANCZKOWSKI, K. NEUMANN, A. SCHIMMEL. Stuttgart, Reklam-Verlag, 1959, 1064 p., 48 reprod. 16,80 marks.

HOUART P. — *L'attitude de l'Eglise dans la guerre d'Algérie 1954-1960.* Bruxelles, Le livre africain, 1960, 124 p. 81 frs.

JAEGER W. — *Humanismus und Theologie.* Heidelberg, F. H. Kerle, 1960, 78 p. 3,90 marks.

JEREMIAS J. — *Die Abendmahlsworte Jesu.* 3^e^ édit., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1960, 275 p. 16,80 marks.

Jésus. Simples regards sur le Sauveur par un moine de l'Eglise d'Orient. Editions de Chevetogne, 1959, 195 p. 75 frs.

LAWTON J. S. — *Miracles and Revelation.* Londres, Lutterworth Press, 1959, 284 p. 37 sh. 6 d.

LE BRAS G. — *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale.* Préliminaires et I^re^ partie. Livre I. Paris, Bloud et Gay, 1959, 237 p.

LONDERO C., O.F.M. — *Il simbolismo religioso nel pensiero di C. G. Jung.* Rome, Antonianum, 1959, 101 p.

MAC AVOY J. — *Pour mieux aimer.* Paris, Bonne Presse, 1959, 224 p. 6 N.F.

NAVARRETE U., S. J. — *La Buena fe de las personas juridicas en orden a la prescripcion adquisitiva.* Rome, Univers. Grégorienne, 1959, XX-377 p. 3.000 lires.

NICOLAS M. J., O.P. — *L'Eucharistie.* Paris, Fayard, 1959, 123 p. 3,50 N.F.

PAULIN A., P.B. — *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 256 p. 10,80 N.F.

PAYOT A. — *L'offrande du berger.* Genève, Labor et Fides, 1959, 76 p.

Pensamiento (El) de Michele Federico Sciacca. Homenaje (1908-1958). Buenos Aires, Edic. Troquel, 1959, 188 p.

PÉRY A. — *Le catéchisme de Heidelberg.* Genève, Labor et Fides, 1959, 124 p.

PÉRY A. — *L'épître aux Galates.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 98 p. 2,75 N.F.

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D. *La Rédemption par le Sang.* Paris, A. Fayard, 1959, 122 p. 3,50 frs.

POULET (Dom Ch.) et GAILLARD L. — *Histoire de l'Eglise.* I. Nouv. édit., Paris, Beauchesne, 1959, 405 p. 20 frs.

Problème (Le) sacerdotal en Europe. Bruxelles, Centre de Recherches socio-religieuses, 1959, 352 p. 240 frs.

QUOIST M. — *Réussir.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 220 p. 4,80 N.F.

RANWEZ E. — *Morale et perfection.* Tournai, Desclée et C^ie^, 1959, 246 p.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 32 : *Elfenbein (Forts.)-Empore.* Stuttgart, Hiersemann, 1959, col. 1121-1272 et 4 p. 12,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. CALLING. Lief. 64-66. 3^e^ édit. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, col. 1-192. 12,60 marks.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. — *La Trinité.* Edit. G. SALET, S. J. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 526 p. 24 N.F.

ROBLEDO (GOMEZ X.). — *Gonzalo Carrasco el Pintor Apostol.* Mexico, Buena Prensa, 1959, 334 p. $ 3.35.

ROESLE M. et CULLMANN O. — *Begegnung der Christen.* Francfort s/M., J. Knecht, 1959, 696 p. 28 marks.

RUBIN B. — *Das Zeitalter Iustinians.* Band I. Berlin, W. de Gruyter, 1960, XVI-539 p., 16 taf., 11 cartes. 48 marks.

SALES L. — *La toute petite voie d'amour.* Tournai, Casterman, 1959, 104 p. 39 frs.

SCHLETTE H. R. — *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Grossen und Thomas von Aquin.* Munich, M. Hueber, 1959, XX-226 p. 16 marks.

SCHNEEMELCHER W. — *Bibliographia Patristica.* II. *Die Erscheinungen des Jahres 1957.* Berlin, W. de Gruyter, 1959, XXX-115 p.

SCHWEIZER E. — *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament.* Zurich, Zwingli Verlag, 1959, 217 p. 20 frs.

SELVAGGI P., S. J. — *Cosmologia.* Rome, Grégorienne, 1959, 390 p. 2.000 lires.

SIREAU A., ZAÑARTU M., CERECEDA R. — *Terre d'angoisse et d'espérance. L'Amérique Latine.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1959, 168 p. 87 frs.

SPIAZZI R., O.P. — *Piccola teologia della speranza.* Rome, Presbyterium, 1959, 61 p.

SPICQ C., O.P. — *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes.* III. Paris, Gabalda, 1959, 368 p. 34 frs.

SPICQ C., O.P. — *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux.* Conférence Albert-le-Grand, 1959. Paris, Vrin, 1959, 55 p.

STEIN E. — *Histoire du Bas-Empire.* Tome I, 2 vols, Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, XVI-VI-672 p., 4 cartes. 650 frs.

STELZENBERGER J. — *Conscientia bei Augustinus.* Paderborn, F. Schöningh, 1959, 184 p. 14 marks.

SUENENS L.-J. (Mgr). — *Un problème crucial : Amour et maîtrise de soi.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 232 p. 69 frs.

THOMAS D'AQUIN (S.). — *Le gouvernement divin.* Tome II. *I^a Questions 110-119.* Edit. RÉGINALD-OMEZ, O.P. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 320 p. 7,50 frs.

THOMAS J.-F. — *Saint Augustin s'est-il trompé?* Paris, Nizet, 1959, 97 p.

TÖDT H. E. — *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung.* Gutersloh, G. Mohn, 1959, 332 p. 9,80 marks.

TRESMONTANT Cl. — *Essai sur la connaissance de Dieu.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 216 p. 9,60 N.F.

VALORI P., S. J. — *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia.* Rome, Desclée et C^ie, 1959, 222 p.

VANDENBERGHE B. H. — *Onze vaders in het geloof.* Anvers, 't Groeit, 1956, 175 p. 60 frs broché ; 70 frs relié.

VAN ROEY (Son Em. le Card.), E. FORNI (Mgr), H. VAN WAYENBERGH (Mgr), etc. — *Adrien VI. Le premier pape de la contre-réforme. Sa personalité - sa carrière - son œuvre.* Louvain, Publications Universitaires, 1959, 123 p.

VAN WING J., S. J. — *Etudes Bakongo. Sociologie-Religion et magie.* Nouv. édit. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 512 p. 300 frs.

VARAGNAC A. — *L'homme avant l'écriture.* Paris, A. Colin, 1959, XIV-504 p.

Vie (La) personnelle du prêtre de paroisse urbaine. Louvain, Nauwelaerts, 1959, 128 p. 40 frs.

Virgen (La) de Fatima en Mexico. Mexico, Buena Prensa, 1958, 92 p. $ 2.50.

VISCHER L. — *La Confirmation au cours des siècles.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 92 p. 5,50 frs.

VISCHER, W. — *Le prophète Habaquq.* Genève, Labor et Fides, 1959, 62 p.

VROMANT G. et BONGAERTS L., C.I.C.M. — *Ius missionarium.* I. *Introductio et normae generales.* 2^e édition, Desclée De Brouwer, 1959, x-312 p. 150 frs.

ZELLINGER E. — *Cusanus-Konkordanz.* Munich, M. Hueber, 1960, XVI-332 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*